

DE

LA POLITIQUE

DANS

SES RAPPORTS AVEC LA MORALE.



PARIS — IMPRIMÉ PAR E. THUNOT ET Cᵉ.
26, rue Racine.



DE

LA POLITIQUE

DANS

SES RAPPORTS AVEC LA MORALE,

ESSAI SUR LA RÉPUBLIQUE DE PLATON,

PAR

ADOLPHE HATZFELD,

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE,
DOCTEUR ÈS LETTRES.

Si l'on veut donner une idée pleine de la justice humaine, il faut la tirer de la justice divine comme de sa source.
(LEIBNITZ.)

PARIS,
CHEZ DURAND, LIBRAIRE,
RUE DES GRÈS, 5.

1850

A LA MÉMOIRE VÉNÉRÉE

DE

MONSIEUR MASSIN.

TABLE.

FIN DE LA TABLE.

DE LA POLITIQUE

DANS SES RAPPORTS AVEC LA MORALE,

ESSAI SUR LA

RÉPUBLIQUE DE PLATON.

CHAPITRE PREMIER.

LE DROIT DU PLUS FORT.

SOMMAIRE : Du fondement de la politique. Quelques philosophes placent le droit dans la raison du plus fort ; premières objections contre ce principe matérialiste.

S'il est une œuvre où soit marquée la nécessité des rapports qui doivent unir la politique avec la morale, c'est sans doute celle qui nous occupe. La République de Platon ne traite point, comme l'Esprit des Lois de Montesquieu (1), comme la Politique d'Aristote (2), du nombre et de la forme des gouvernements, du caractère et de la valeur des institutions, de la distribution et du jeu des pouvoirs : le législateur y cherche avant tout ce qui peut faire d'un homme un bon citoyen : de ce seul point il fait dépendre le reste (3), et ramène la

(1) Esp. des Lois, I, 3.
(2) Polit. II, I, 1.
(3) Plat., Rép., édit. Steph., p. 424, *a*, *b*.

politique tout entière au problème de la destinée humaine.

Aussi prend-il son point de départ dans les circonstances ordinaires de la vie (1), et ce caractère moral donne au début de la République une simplicité singulière. Point de ces considérations savantes qui passent la portée commune : Socrate, accompagné de quelques amis, s'entretient familièrement avec un vieillard qu'il rencontre au retour d'une fête solennelle (2) : la conversation s'engage sans but apparent, les idées semblent naître et se succéder au hasard; mais ce libre abandon cache une méthode supérieure.

Socrate demande à Céphale s'il est heureux. Les vieillards nous ont devancés dans une carrière que peut-être il nous faudra parcourir ; interrogeons leur expérience : ils nous diront si la route est pénible et rude ou d'un trajet agréable et facile (3). Céphale répond en souriant qu'il porte légèrement le poids des années. Bien des gens, il le sait, se plaignent amèrement de la vieillesse et lui imputent mille maux ; mais est-il sensé de s'en prendre aux choses, quand il ne tient qu'à nous de les rendre bonnes ou mauvaises? ne sait-on pas que la vieillesse peut être aimable si la sagesse l'accompagne, et que la jeunesse même devient le tourment de ceux qui en usent mal (4)?

Les premiers mots que prononce Socrate laissent

(1) Plat., p. 328, *a*.
(2) Ibid., p. 328, *b*, *c*.
(3) Ibid., *c*.
(4) Ibid., p. 329, *a*, *b*, *c*.

entrevoir le but qu'il poursuit : faire dépendre l'organisation sociale des conditions de la destinée humaine, connaître la fin de l'homme pour déterminer la fin de la société ; et cette recherche toute morale est le vrai commencement de la politique, car le magistrat et le simple citoyen doivent trouver dans les lois de notre destinée, le premier, la sanction de l'autorité qu'il exerce, le second, l'obligation de l'obéissance.

Quand Socrate demande si la vieillesse est un mal, la question peut s'étendre à la jeunesse, à l'âge mûr, à toutes les phases de l'existence humaine, et il pose en réalité ce problème : La vie est-elle un mal ?

La société retentit sans cesse d'accusations contre la vie, de murmures contre la sagesse du Créateur ; c'est l'éternelle plainte de Job qui maudit le jour où il a reçu l'existence, et s'écrie avec amertume : « Pourquoi suis-je né (1) ? » Parole téméraire, plainte injuste et passionnée dont le bon sens de Céphale va faire justice : si la vieillesse était un mal, on ne verrait que des vieillards chagrins et moroses ; il ne faut donc pas lui imputer le malheur de ceux qui ne savent point la porter sagement (2). Ainsi la destinée que nous tenons de la Providence n'est ni mauvaise ni bonne : elle devient l'un ou l'autre, suivant l'usage que nous faisons de notre liberté ; l'homme seul est coupable quand le bienfait de l'existence se corrompt

(1) Job, III, 1, 3, 11, 12.
(2) Plat., p. 320, e.

dans ses mains. « La vie n'est de soy ni bien ni » mal, comme dit Montaigne (1) : c'est la place » du bien et du mal selon que vous la leur faictes. » La destinée des États ne saurait être différente. Les institutions sociales portent l'empreinte de la liberté humaine : le bien et le mal en peuvent sortir. En un mot, que l'on considère l'existence de l'individu, ou celle de l'État, la vie est bonne pour qui en connaît le but.

Ce but, quel est-il?

L'homme, placé dans la dépendance du corps et des sens, a des besoins matériels à satisfaire ; faut-il en conclure que le bien-être soit le but même de l'existence, la condition essentielle pour bien vivre? Et pour étendre le même principe à l'État, ne doit-on pas substituer au droit et à la justice l'intérêt et l'utilité, comme lois de l'ordre social?

Telle est la pensée secrète de ceux qui attribuent le bonheur de Céphale à son immense fortune (2) ; elle constitue, à leurs yeux, le souverain bien. Et ce qu'ils disent ici de la richesse, ils le diraient de la santé, de la puissance, de tout ce qui contribue au bien-être matériel. On se rappelle cet obscur citoyen de Sériphe qui attribuait la renommée de Thémistocle à la grandeur d'Athènes, sa patrie : « Oui, dit celui-ci, je serais obscur si j'étais de » Sériphe; et toi, même si tu étais Athénien (3). » La pauvreté, dit Céphale, peut rendre la vieillesse pénible au sage lui-même, mais la fortune,

(1) Essais, I, xix.
(2) Plat., p. 330, *a*.
(3) Ibid.

sans la sagesse, n'en saurait adoucir l'amertume (1). Et il explique en quoi cette sagesse consiste : quel que soit le prix du bien-être matériel, l'homme doit songer qu'il n'est pas seul en ce monde; que son bonheur est lié par des relations nécessaires avec le bonheur de ses semblables, et qu'ils peuvent lui susciter des obstacles. Il ne faut donc pas chercher le souverain bien dans des jouissances qui ne dépendent pas entièrement de nous-mêmes; chacun de nous doit tenir compte des autres, et savoir mettre un frein à ses désirs (2).

On voit que Platon, pour être entendu de tous, écarte tout appareil scientifique ; et, sans quitter le terrain de la vie commune, il pose les plus hautes questions au moyen d'exemples particuliers qui sont à la portée de chacun ; cette conversation aisée est l'exposition même du sujet, par la seule gradation des idées qui s'y succèdent : — en cherchant à prouver que l'homme est maître de sa destinée, qu'il ne peut trouver le souverain bien dans la poursuite illimitée du plaisir, qu'il est tenu de respecter le bien-être de ses semblables, on introduit l'idée, confuse encore, du devoir et de la justice; et comme il s'agit ici de la justice, considérée dans les relations sociales, au sein de la vie collective, traiter du juste et de l'injuste, c'est traiter de l'État.

Mais il est aisé de se méprendre sur l'essence véritable de la justice; et il ne suffit pas d'en invo-

(1) Platon, p. 330, *b*.
(2) Ibid., p. 331, *e*.

quer le nom, d'en décrire les caractères extérieurs, pour ruiner la doctrine qui fait consister le bien de la vie dans la prospérité matérielle.

En vain Céphale nous a montré l'homme juste « accompagné par l'espérance qui berce douce- » ment son cœur (1) », le méchant tourmenté par la crainte, le remords, l'insomnie ; s'il nie ce pouvoir illimité qu'on adore dans la fortune, il donne encore trop à son influence et laisse la vérité en péril. Il admet en effet, ce sont ses propres paroles, que ses adversaires n'ont pas entièrement tort, et prouve seulement qu'ils ont moins raison qu'ils ne pensent (2). La vertu, telle qu'il la conçoit, n'a plus ce caractère d'indépendance qui la soustrait aux chances de la fortune, car il reconnaît que la richesse donne le moyen d'être juste. Il semble s'élever à la conception de l'intérêt général qui suppose un échange de devoirs entre tous les hommes et conduit à la notion supérieure du droit et du juste ; mais il ne fait en réalité que couvrir d'une forme plus spécieuse la règle de l'intérêt personnel qu'il nomme justice. S'il pose en effet le principe qu'il faut rendre à chacun ce qui lui est dû (3), s'il reconnaît en apparence une règle supérieure à l'intérêt personnel, dès qu'il s'agit de démontrer ce principe, on voit reparaître le mobile de l'égoïsme, car Céphale se borne à établir que l'homme a besoin de l'aide de ses sem-

(1) Plat., p. 331, *a*
(2) Ibid., p. 330, *a*.
(3) Ibid, p. 331, *e*.

blables, et qu'il est parfois obligé de recourir à leurs services (1).

A quoi bon, dira l'homme fort, m'embarrasser de ces timides calculs? Qu'ai-je besoin de m'astreindre humblement à respecter, à servir l'intérêt des autres afin qu'à leur tour ils respectent et servent le mien? Je sais un moyen sûr de m'affranchir de cette gêne : c'est d'avoir toujours la force pour moi, et de m'assurer ainsi la puissance de faire servir tous les autres à mon bonheur.

Tel est le sens de cette brusque interruption de Thrasymaque :

« La raison du plus fort est toujours la meil-
» leure (2). »

Socrate essaye de démontrer que cette raison de la force n'est la meilleure ni pour le plus fort qui peut se tromper sur son propre intérêt; ni pour les faibles, fatalement sacrifiés au plus fort qui devrait au contraire travailler pour eux, comme le médecin pour les malades, le pilote pour les matelots (3). Thrasymaque le renvoie avec mépris à sa nourrice, pour apprendre d'elle si le berger ne songe qu'à l'intérêt de son troupeau. L'injustice accompagnée de la faiblesse est coupable parce qu'elle est impuissante; mais l'injustice audacieuse, énergique, toute-puissante devient juste, car il n'est pas d'appel contre ses décisions (4).

---

(1) Plat, p. 332 et sqq.
(2) Ibid., p. 336, 7, 8.
(3) Ibid., p. 339, 340, 1, 2.
(4) Ibid., p. 343, 4.

Ne pouvant réfuter, par des principes, une doctrine qui les conteste tous, Socrate l'attaque avec vigueur, au nom même de l'égoïsme qu'elle invoque : lorsque l'intérêt est notre seul but, nous ne pouvons l'atteindre, car là où le matérialiste pose la raison du plus fort, il ne peut s'en servir qu'à la condition d'en faire une règle universelle, absolue, c'est-à-dire un véritable principe ; et il est ainsi forcé, comme à son insu, de placer quelque chose au-dessus du caprice individuel (1).

Thrasymaque s'est contredit lui-même : si la raison du plus fort est la justice, un seul homme peut être juste, le plus fort de tous, car lui seul ne connaît point de supérieur. Ce qu'il fait est juste, parce qu'il est le plus puissant; la loi qu'il impose aux autres hommes emprunte de l'intérêt du plus fort toute sa légitimité. Mais comment conserve-t-elle ce caractère, dès qu'on cesse de regarder le plus fort, pour voir les faibles à qui elle est imposée (2)? En la subissant, ceux-ci pourront-ils se dire : ce que je fais est juste, par la raison du plus fort? Non, puisqu'ils ne peuvent invoquer que la raison du plus faible. Dans une pareille doctrine, il faut donc admettre qu'à l'exception d'un seul homme, tous doivent agir au hasard et sans règle ; ou, ce qui est la même chose, qu'il existe autant de règles d'action que d'individus dans le monde. Il n'y a qu'un moyen d'échapper à cette contradiction : c'est de

(1) Platon, p. 354, 6.
(2) Ibid., p. 347, *a*, *b*.

prétendre, par une contradiction plus grossière encore, que l'intérêt du plus faible est identique à l'intérêt du plus fort; ce qui est admettre qu'une même action sera juste en vertu de deux motifs qui s'excluent, la force, d'une part, et la faiblesse de l'autre (1).

Aussi l'on introduit, sans y prendre garde, une pensée nouvelle : il ne s'agit plus de déterminer qui est le plus fort, mais de savoir en quoi consiste l'intérêt des forts comme des faibles; c'est-à-dire qu'au lieu de mesurer la justice des actes sur la force, on subordonne cette question de force et de faiblesse à une question qui en est indépendante, celle de l'intérêt général. Encore une fois, la royauté de la force, devant laquelle s'incline Thrasymaque, ne peut se maintenir sans reconnaître quelque puissance étrangère dont elle relève ; elle a besoin du concours de la justice et de la loi. Il faut que la loi soit forte et que la force soit légale (2).

L'adversaire de Socrate ne se donne pas pour vaincu ; il en appelle à ce désir secret de domination qui est inhérent à la nature de l'homme ; ce fait universel, dont nous avons tous conscience, est à ses yeux l'aveu tacite de l'excellence de sa doctrine, la justification de ses principes. Mais ce nouvel argument n'est qu'un cercle vicieux ; si l'ambition du pouvoir existe en effet dans les sociétés, c'est qu'elles ne sont point complétement

(1) Plat., p. 347, *a*, *b*.

(2) « La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique. » (Pascal, *Pensées*, éd. Faugère, t. II, p. 134.)

gouvernées par la justice; c'est que l'homme de bien, s'il se refuse à gouverner les autres, se voit menacé de la domination des méchants. Mais concevons un État uniquement composé de gens vertueux : les magistrats n'y exerceront l'autorité qu'en vue du bien public; et le simple citoyen, content de vivre à l'abri d'une autorité tutélaire, ne sera plus tenté de convoiter la puissance. Thrasymaque suppose donc ce qui est en question pour le démontrer, puisqu'il emprunte aux États altérés par le matérialisme des arguments en faveur de la thèse matérialiste (1).

Enfin quelle étrange anarchie dans cette société gouvernée par la raison du plus fort! Ce n'est plus la lutte de deux partis naturellement opposés, les justes, qui respectent la loi, et les rebelles, qui la violent; c'est une mêlée aveugle, où tous combattent au hasard. Dans cette guerre sans issue, la justice, sans cesse déplacée, est, pour ainsi dire, en lutte continuelle contre elle-même; celui qui, la veille, était juste par l'impunité souveraine, est injuste le lendemain, quand il trouve un plus fort que lui; et la règle des actions devient mobile, comme les chances de la lutte, et le hasard de la force (2).

Aussi les partisans les plus sincères de cette doctrine sont-ils forcés, pour la mettre en pratique, de contredire sans cesse leur principe. Les voleurs eux-mêmes, en déclarant ouvertement la guerre aux lois établies par la société, se font des lois

---

(1) Plat., p. 347, *c*, *d*.
(2) Ibid., p. 348, 9.

particulières qu'ils respectent entre eux (1); et ils sentent que, s'ils n'observaient pas les uns à l'égard des autres la justice contre laquelle ils sont en révolte, ils se condamneraient à l'impuissance par l'isolement. « C'est une plaisante chose à considérer, dit Pascal (*Pensées*) (2), de ce qu'il y a des » gens dans le monde qui, ayant renoncé à toutes » les lois de Dieu et de la nature, s'en sont fait » eux-mêmes, auxquelles ils obéissent exactement, » comme par exemple..... les voleurs..... » Ce qui les fait venir à bout de leurs desseins, c'est ce reste de justice qui les empêche d'être injustes entre eux, dans le temps qu'ils sont injustes envers les autres; et quoique l'injustice ait été le mobile de leurs coupables entreprises, elle ne les a rendus coupables qu'à demi (3).

Jusqu'ici Socrate a signalé des contradictions ruineuses dans les discours de ses adversaires, sans s'attaquer au principe même de leur doctrine. Il ne se contentera pas de ce triomphe facile : à ses yeux, la cause n'est point gagnée, et il reconnaît la nécessité d'une réfutation plus complète et plus rigoureuse. « Il me semble, dit Glaucon à Socrate, » que Thrasymaque s'est laissé trop tôt fasciner » par toi..... Pour moi, ces considérations sur » le juste et l'injuste n'ont pas satisfait mon es- » prit..... Voici donc ce que je vais faire, si tu le » trouves bon : je ferai revivre ici la pensée de » Thrasymaque; je dirai d'abord ce qu'est aux

(1) Plat., p. 351, *d*, *e*.
(2) Tome I, p. 186.
(3) Plat., p. 352, *c*, *d*.

» yeux des hommes la justice, et ce qui lui donne
» naissance; puis comment tous ceux qui l'obser-
» vent, l'observent à contre-cœur, comme une né-
» cessité, non comme un bien; enfin, qu'ils ont
» raison d'agir ainsi, car le sort du méchant
» est beaucoup meilleur, dit-on, que celui du
» juste (1). »

(1) Plat., p. 358, *b*, *c*, *d*.

CHAPITRE II.

LA FORCE ÉRIGÉE EN LOI SOCIALE.

SOMMAIRE : Exposition de la théorie sociale des matérialistes que Platon s'apprête à combattre.

Le matérialisme ne s'était pas montré dans toute sa force : il reparaît transformé en une doctrine complète qui s'appuie sur des principes qu'elle démontre, semble défier toutes les objections, explique l'origine, la nature et le but de la société. Au-dessus de ce matérialisme absolu et intolérant, qui reposait sur des négations téméraires, et se ruinait par sa propre exagération, se place un système vraiment sérieux et redoutable, digne d'une réfutation sérieuse. La discussion s'élève : le droit du plus fort ne se présente plus arrogamment comme la dernière et la meilleure raison ; il s'insinue avec adresse, se donne pour un moyen que la fin justifie; et la fin, c'est ici l'ordre social. La justice n'est donc plus blasphémée, prise en pitié et en dérision ; mais on observe que, dans la vie, les hommes la pratiquent péniblement, à contre-cœur, et comme une nécessité qu'il leur faut subir ; on en conclut que la justice est contraire à la nature de l'homme, ennemi de toute contrainte, et toujours prêt à secouer le joug d'une règle importune. Les méchants prospèrent, parce qu'ils ne se font pas les esclaves d'une vertu

artificielle : il est sage d'imiter leur indépendance; chacun doit rechercher le succès à tout prix; faire le mal, dès que le mal est utile, faire même le bien, quand le bien est indispensable, toujours maître de soi, libre de la crainte imaginaire des remords (1).

Il faut que Platon se sente bien sûr de la victoire, car jamais le système social des matérialistes n'a été plus fortement exposé : rien de plus spécieux, de plus naturel en apparence, et de plus pratique. N'est-il pas vrai qu'il en coûte aux hommes de se vaincre et de respecter la justice? Le désir d'avoir toujours davantage n'est-il pas essentiel à notre nature? Ne sentons-nous pas qu'un instinct impérieux nous pousse à le satisfaire? Ce désir, qui est la loi même du progrès, sollicite fatalement tous les hommes, les bons ainsi que les méchants, et ne peut avoir de frein chez celui en qui l'on suppose une puissance sans bornes : quel mortel aurait l'ame assez forte pour résister à l'enivrement d'un pouvoir illimité? Mais si chacun suivait aveuglément ce penchant, le monde ne serait plus qu'un champ de bataille, et la société se verrait déchirée par une guerre sans fin. Fille de la nécessité, la loi intervient pour réprimer ce désir insatiable, pour réduire l'ambitieux au respect de l'égalité.

« Nec commune bonum poterant spectare, nec ullis
» Moribus inter se scibant, nec legibus uti;
» Quod cuique obtulerat prædæ fortuna, ferebat
» Sponte suâ, sibi quisque valere et vivere doctus.

(1) Plat., p. 360, *a*, *b*, *c*, *d* et sqq.

» ..... Amicitiam cœperunt jungere, habentes
» Finitima inter se, nec lædere, nec violare. »

Ainsi parle Lucrèce (1), le poétique interprète de la doctrine d'Épicure.

Telle fut l'origine des sociétés : « Quand les » hommes eurent commis et souffert tour à tour » l'injustice, et qu'ils eurent essayé de l'un et de » l'autre, ceux qui n'avaient pas la force d'éviter le » dommage, de recueillir le profit de l'iniquité, » jugèrent avantageux de s'entendre pour ne plus » faire ni subir désormais aucune injustice. Dès ce » moment ils créèrent des lois et des conventions; » et ils appelèrent légitime et juste ce qui fut » prescrit par la loi. Telle est l'origine et l'essence » de la justice : elle s'interpose entre le fort qui » refuse d'expier son injustice, et le faible impuis- » sant à venger son injure; elle est aimée, non » parce qu'elle est bonne en soi, mais parce qu'elle » contient les méchants, qu'elle réduit à l'im- » puissance de faire le mal (2). »

Et pourtant, dira-t-on, l'estime, le respect, l'admiration des hommes ne s'attachent-ils pas à la justice? Pure duperie, calcul hypocrite; estime de convention, qui a sa racine dans l'égoïsme. Si quelqu'un est assez fou pour ne point user de ses avantages, on en rit en secret; mais tous feront en public son éloge, et chercheront à se tromper mutuellement, de peur de souffrir eux-mêmes quelque injustice.

---

(1) Lucrèce, chant V, v. 956.
(2) Plat., p. 359, *a*, *b*, *c*, *d*.

De la théorie, Glaucon vient à la pratique; et les exemples de la vie lui offrent partout la confirmation éclatante des principes qu'il a trouvés dans la nature humaine. Il pousse donc, comme il en a le droit, jusqu'aux conséquences les plus extrêmes, et met en regard l'idéal de sa doctrine avec l'idéal de la doctrine qu'il repousse comme chimérique (1).

D'un côté, c'est un homme injuste, mais d'une habileté consommée; calculateur profond, capable de tout oser, couvert d'un masque impénétrable, il travaille en artiste supérieur, voit d'un seul regard jusqu'où il peut s'avancer, commet rarement une faute, la répare aussitôt, se relève à chaque faux pas; fort, éloquent, adroit, riche, hypocrite, il se fait, avec l'iniquité la plus odieuse, un renom de vertu, mène à son gré les hommes, apaise et flatte la divinité par des offrandes splendides; tous ses désirs sont assouvis, tout lui cède, tous les obstacles tombent devant lui. De l'autre côté, c'est un homme juste, qui s'est consumé follement dans la poursuite d'une vertu pénible; honnête, c'est-à-dire simple et naïf; dupe de ceux qui l'entourent, diffamé, dépouillé de tout, même de ce renom de vertu, fantôme auquel il a sacrifié les véritables biens de la vie; condamné comme scélérat, victime de calomnies habiles et intéressées, on l'attache au poteau, on le frappe de verges; il est bafoué, couvert d'infamie, et meurt dans les plus cruelles tortures. Voilà le fruit de ces deux systèmes (2).

(1) Plat., p. 361, *a*, *b*, *c*, *d*.
(2) Ibid., p. 362, *a*, *b*, *c*, *d*.

« Le plus sage des philosophes, a dit Bossuet, en » cherchant l'idée de la vertu, a trouvé que, comme » de tous les méchants celui-là serait le plus mé- » chant qui saurait si bien couvrir sa malice qu'il » passât pour homme de bien, et jouît par ce moyen » de tout le crédit que peut donner la vertu : ainsi » le plus vertueux devait être sans difficulté celui » à qui sa vertu attire par sa perfection la jalousie » de tous les hommes, en sorte qu'il n'ait pour lui » que sa conscience, et qu'il se voie exposé à toutes » sortes d'injures, jusqu'à être mis en croix, sans » que sa vertu lui puisse donner ce faible secours » de l'exempter d'un tel supplice (1). »

Adimante fortifie encore ce résumé énergique, et vient frapper le dernier coup. Développant, avec une profondeur extraordinaire, la théorie que Larochefoucauld a tenté de faire revivre dans ses Maximes, il prouve que l'intérêt est caché sous toutes les actions qu'on appelle justes. Écoutez les pères conseillant à leurs enfants d'être vertueux, leur parlant du monde, du rôle qu'ils doivent y remplir, des profits, des honneurs, de la considération que la justice procure; les moralistes, répétant partout que la vertu mène au succès, que le droit chemin est le plus sûr de tous, et que Dieu favorise toujours l'homme de bien. Admirez dans les poëtes le tableau séduisant de la prospérité du juste, ses moissons abondantes, ses arbres courbés sous les fruits, ses troupeaux chargés de laine; voyez enfin les prêtres eux-mêmes pro-

(1) Bossuet, *Disc. sur l'hist. univ.*, 2ᵉ part, ch. VI.

mettre au nom de Dieu, pour les bons, une félicité enivrante au sein de la vie éternelle ; pour les méchants, des peines redoutables, des supplices sans fin ; toujours l'intérêt, toujours l'égoïsme (1). Mais bientôt, oubliant sans doute leur rôle, ceux qui parlent ainsi vous avoueront que la justice et la tempérance sont rebutantes, que la licence et l'injustice n'ont rien que de doux et de facile.

Que conclure de là? Qu'il faut présenter au dehors et de tous côtés l'image de la vertu, mais en arrière, comme dit Archiloque, « traîner le re- » nard rusé et trompeur ; » se cacher toujours avec art ; et, pour éviter d'être découvert, se ménager des amis, des complices ; apprendre à tromper le peuple et les justes ; employer tantôt l'éloquence et tantôt la force (2). C'est ainsi que le don Juan de Molière développe la théorie du vice sans scandale : « L'hypocrisie est un vice privilégié, qui, de » sa main, ferme la bouche à tout le monde, et jouit » en repos d'une impunité souveraine : on lie, à » force de grimaces, une société étroite avec tous » les gens du parti : qui en choque un, se les attire » tous sur les bras (3). » Couvert du masque de la vertu, se dit le fourbe en lui-même, j'aurai le privilége d'échapper à la vengeance des lois. Mais je ne pourrai ni me cacher des dieux ni leur faire violence ; eh ! s'ils n'existent point, ou s'ils ne se mêlent point des choses d'ici-bas !... Je serai injuste, et avec le fruit de mes injustices, je ferai

(1) Plat., p. 363, *c, d, e*; p. 264, *a, b, c, d*.
(2) Ibid., p. 365, *a, b, c, d*.
(3) Molière, *Festin de Pierre*, acte V, sc. 2.

aux dieux des sacrifices (1). On le voit, la justice est affaire de convention; les éloges que l'on en fait se fondent sur la nécessité, le calcul, l'intérêt, l'espoir des récompenses.

Comment en serait-il autrement? *En théorie*, le matérialisme (s'il n'est pas inconséquent) nie l'âme et Dieu, ne reconnaît que la matière fatalement organisée; la vie est tout entière dans le corps, naît et meurt avec lui. Il n'y a pas de vérité absolue : les opinions diffèrent; l'une vaut l'autre. Il n'y a pas de vertu : chacun suit son instinct et sa fantaisie; le juste et l'injuste, les lois, la morale sont des nécessités imposées par la force, ou des conventions dictées par l'intérêt. *En pratique*, puisque tout finit avec cette vie, le bien-être est le but suprême. Que les esprits se tournent donc vers cette unique pensée; qu'elle occupe tous les loisirs de l'homme et lui fasse oublier le reste : droits politiques et civils, qui sont la sauvegarde et la dignité de l'être libre; bienfait de l'éducation, qui doit dissiper l'ignorance, et relever l'homme à ses propres yeux; respect de la famille, qui donne les chastes jouissances; devoirs sacrés envers la société, qui maudit la guerre sacrilége des citoyens contre les citoyens; probité sévère, qui consacre et garantit les fruits du travail. Qu'est-ce que tout cela? Des mots vides de sens, invention des puissants pour duper et contenir ceux qu'ils oppriment : le gain de chaque jour en est-il plus fort, la tâche moins lourde? La vie est courte, il faut

(1) Plat., p. 366 et sqq.

jouir : chacun pour soi, et que la force décide!

Comment ceux dont on a distrait la pensée de tout ce qui peut l'agrandir et la consoler, pourraient-ils tenir un autre langage? S'ils ne croient pas à la justice de Dieu, qui a créé notre âme immortelle, s'ils n'envisagent que la vie présente, comment se résigneraient-ils à supporter un jour de plus les inégalités de l'ordre social? Ces inégalités, dites-vous, sont inévitables : aujourd'hui détruites, le lendemain les verrait reparaître. Ils le savent; mais que leur importe, dès qu'ils croient être les plus forts? Ne voyant rien au delà de cette courte existence, ils seraient bien fous de ne pas tenter par la force de déplacer les conditions de ce monde.

Telles sont les conclusions d'un système qui n'accepte les inégalités de la vie qu'au profit du plus audacieux ou du plus habile, et, s'enfermant dans le présent, consacre l'oppression de la faiblesse par la force. Malheur aux vaincus! Ils doivent servir de victimes. Mais les vainqueurs seront-ils plus heureux? Celui qui envie le sort d'un autre est-il bien sûr que l'échange accompli lui apporterait autre chose que des déceptions? La conscience humaine et l'expérience de chaque jour ne sont-elles pas là, pour nous apprendre que les besoins croissent avec les jouissances, et qu'un désir satisfait engendre un désir nouveau?

Il existe sans doute, il faut le reconnaître, une doctrine plus noble et plus séduisante, celle qui fait briller à nos yeux une félicité pure et parfaite, au lieu de ces jouissances précaires et mélangées d'amertume; qui, dans l'attente d'un avenir meil-

leur, explique, comme un bienfait pour l'humanité, ce malaise qui révolte les esprits matérialistes, et contemple avec sérénité, comme une épreuve temporaire, les désordres, les iniquités de ce monde. Mais quand on mettrait en regard des tristes conséquences du matérialisme les perspectives plus belles que le spiritualisme ouvre à l'humanité, que faudrait-il en conclure? Qu'il est à souhaiter, sans doute, que la première doctrine puisse être convaincue d'erreur, et que la seconde soit conforme à la vérité; mais tant qu'on n'aura pas ruiné sans retour les principes de l'une, rigoureusement démontré les principes de l'autre, on ne saurait rien inférer du contraste que nous avons fait ressortir. Si, par malheur, le matérialisme avait un fondement légitime, il s'ensuivrait seulement qu'une fatalité cruelle pèse sur l'homme, et que sa destinée est misérable : il nous faudrait accepter comme un fait cette dure nécessité.

« Montre nous donc, ô Socrate, s'écrient les dé-
» fenseurs de ce système, ce que la justice est en
» soi, si tu veux nous réfuter véritablement. Prouve
» que la justice est le plus grand bien, et l'injustice
» le plus grand mal de l'âme. Et puisque tu veux
» que chacun de nous, devenu pour soi une senti-
» nelle vigilante, se défende de sa propre injustice,
» ne te borne pas à dire vaguement que la justice
» est préférable à l'iniquité, car on ne nous avait
» appris jusqu'à ce jour qu'à nous garder contre
» l'injustice d'autrui (1). »

---

(1) Plat, p. 367, *a*, *b*, *c*.

Socrate craint que la tâche que ses amis lui imposent ne soit au-dessus de ses forces; mais l'amour de la vérité l'emporte : il ne trahira pas la cause sainte qu'on lui confie : « Souffrir que l'on attaque » devant moi la justice, et ne point la soutenir » tant qu'il me reste un souffle de vie et assez de » force pour parler, ce serait une impiété. Je dois » la défendre de toute ma puissance (1). »

La lutte va s'engager, et le prix de la victoire est immense, puisque les destinées de l'humanité sont en jeu.

Par cette brillante exposition du matérialisme, Platon a rendu nécessaire l'exposition de sa propre doctrine : rien ne pouvait amener plus heureusement, ni faire ressortir avec plus de force cette politique élevée, où la souveraine sagesse qui fonde le bien s'opposera à la folie du hasard; la force invincible du droit, aux désordres et aux maladresses de l'injustice; et la promesse de l'immortalité au néant, espérance dernière de l'athée. On s'explique aisément que Platon, après avoir déjà triomphé des contradictions du système matérialiste, ait cru devoir l'entourer ici d'un nouveau prestige, et relève son adversaire, pour lui présenter de nouveau le combat. Si le matérialisme est encore aujourd'hui le plus dangereux de nos ennemis, que devait-il être aux yeux de Platon, avant que le christianisme eût passé sur le monde? Nous l'avons vu, depuis, professé avec un funeste éclat par Machiavel, et glorifié par les plus grands politiques sous le nom

(1) Plat., p. 368, *c*, *d*, *e*.

de raison d'État; Hobbes (1) l'érige en un grand système social qui semble attendre et préparer la philosophie d'un siècle sensualiste; Rousseau lui-même, en proclamant dans le Contrat Social que *la loi est l'expression de la volonté générale* (2), soumet le droit au caprice du nombre, qui n'est que la force mal déguisée, et lègue aux législateurs de la Convention ce dangereux héritage.

Tel est l'attrait de ce système : mortellement frappé par l'esprit évangélique, abattu par la philosophie des grandes écoles modernes, le faux dieu nous effraye encore. Mais Platon n'avait qu'à jeter les yeux autour de lui, pour voir, dans un seul siècle et dans un seul pays, tous les vices accumulés d'une doctrine dont nous n'avons connu que le déclin. Là, le matérialisme n'était point un accident, une crise, un égarement passager : c'était le fond même du paganisme, le principe secret ou avoué de la religion, de la civilisation, de la société antique, le germe corrupteur de toutes ces républiques ambitieuses : et la Grèce portait le mal dans son sein, toute policée et toute civilisée qu'elle était. Qu'on se représente le peuple livré aux erreurs de l'idolâtrie, nourri des traditions d'une morale facile et d'une religion toute sensuelle; la philosophie cachée dans l'étroite enceinte de quelques écoles, fuyant le contact de l'ignorance et de la corruption sociale : l'amour de la liberté pouvait produire de grandes choses, mais c'était moins le sentiment du devoir qui élève l'âme

(1) Hobbes, *De Cive.*
(2) J. J. Rousseau, *Contrat social*, liv. II, ch. VI.

en lui mettant un frein, que l'instinct de fierté qui donne la haine de l'esclavage, et parfois aussi le mépris de l'autorité légitime. La discipline était plutôt une obéissance aveugle ou contrainte, que le respect volontaire des lois. La passion de la gloire, n'était pas tant l'amour de la justice et de la vertu, que le désir d'être admiré des hommes, et de s'assurer contre l'oubli du néant que promet une religion matérialiste. Comment Platon n'aurait-il point tenté d'opposer au mal de hautes barrières?

CHAPITRE III.

ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ.

SOMMAIRE : Origine de l'association politique, et fonctions qu'elle impose à tous dans l'État. Elles manquent leur but, si elles ne sont bien remplies.

C'était tout à l'heure le règne de la déraison orgueilleuse et de l'immoralité ; mais le triomphe de l'erreur est de courte durée. Bientôt on verra la chute et la confusion de ces hommes, qui ne croient « qu'à ce qu'ils peuvent saisir à pleines » mains (1), » qui nient, parce qu'elle échappe aux sens corporels, la réalité du monde invisible et supérieur qu'habitent la sagesse et l'intelligence. Impuissants à affermir leur fragile édifice, ils en ont habilement déguisé le vice et dissimulé la faiblesse : il est temps que Platon dissipe cette illusion. Les actions humaines prennent des routes si différentes, selon l'idée que se fait du bien la raison publique ou la raison individuelle, qu'il n'est pas permis de rester dans l'incertitude sur un point qui importe à toute la vie.

Si la justice est autre chose qu'une fantaisie passagère, un caprice, une création des hommes ; s'il est vrai que ses lois, obligatoires pour tous, dominent, protégent à leur insu ceux même qui la nient ou la défigurent, il sera facile de découvrir

(1) Plat., p. 246, *a*, *b*.

dans l'humanité, cette maîtresse absolue des choses humaines ; soit qu'on la cherche dans l'État ou dans l'individu, car tous deux ont même nature, même destinée : ils ne diffèrent que par les proportions (1).

Toutefois Platon ne prend pas indistinctement l'un pour l'autre : comme l'État est formé par le concours des individus, il est plus général, et contient plus de réalité, plus de perfection. C'est pourquoi l'individu dépend de la société, dont il emprunte l'appui : et l'État doit lui servir de modèle, jusqu'au moment où nous reconnaîtrons, au-dessus de l'un et de l'autre, un modèle encore plus achevé, leur type commun (2).

« Un État est plus grand qu'un homme, la jus-
» tice doit s'y montrer en caractères plus grands
» et plus lisibles (3). »

Transportons-nous par la pensée au moment de la formation d'un État ; nous y verrons infailliblement naître la justice (4). Si l'homme est né pour vivre en société, l'on doit trouver dans la loi même de sa nature le principe et le fondement de l'ordre social.

L'homme entre dans la vie avec une infinie variété de besoins. Isolé, réduit à lui-même, il sent son impuissance ; tout lui manque, son âme souffre et son corps dépérit ; c'est là le nœud de notre condition, qui ne peut se résoudre que dans l'État.

---

(1) Plat., p. 544, *d*, *e*; p. 435, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*; p. 368, *d*, *e*.
(2) Ibid., p. 543, *c*, *d*; p. 435, *e*.
(3) Ibid., p. 369, *a*.
(4) Ibid., *b*.

« Ce qui donne naissance à l'État, c'est que cha-
» cun de nous, incapable de se suffire, a mille be-
» soins (1). »

Dieu a donné aux hommes des goûts variés, des facultés différentes, des forces inégales. C'est pourquoi le fort a besoin du faible, le grand du petit; le tisserand, du laboureur qui lui donne sa nourriture; et le laboureur, du tisserand qui lui fournit son vêtement (2). « *Malheur à celui qui est* » *seul*, dit l'Ecclésiaste : *s'il tombe, il n'a per-* » *sonne pour le relever* (3). » L'union est cimentée par une dépendance réciproque; et l'assistance mutuelle, qui rapproche tout, multiplie les forces. « La diversité des aptitudes et la multiplicité des » besoins ont porté les hommes à se réunir pour » s'entr'aider, et l'on a donné à cette association le » nom d'État (4). »

Comme l'indigence, essentielle à la créature, l'imperfection de la nature humaine est le lien général de la société, les besoins particuliers qu'engendre cette imperfection déterminent l'organisation spéciale de l'État. « Créons un État par la » pensée : nos besoins en déterminent la forma- » tion. Voyons comment l'État pourvoit à ces be- » soins. L'un se fait laboureur, l'autre architecte; » celui-ci tisserand, celui-là cordonnier.... et cha- » cun remplit la fonction à laquelle il est propre, » sans s'occuper du reste... Il est donc indispen-

(1) Plat., p. 369, *c*.
(2) Ibid., *d*.
(3) Ecclés. IV, 10.
(4) Plat., p. 369, *d*.

» sable que l'État soit, au moins, composé de » quatre ou cinq personnes (1). »

On ne peut se défendre ici de quelque surprise. Si nos besoins donnent naissance à l'État, l'intérêt en est le seul fondement ; si les hommes s'unissent parce qu'il est plus avantageux pour chacun de faire seulement ce à quoi il est le plus propre, ils agissent tous par calcul : « Lorsqu'on partage avec » un autre ce qu'on possède, lorsqu'on fait un » échange, c'est dans l'espoir d'y trouver son avan- » tage (2). » Glaucon disait-il autre chose ?

Bien plus, il ne s'agit ici que des besoins matériels : manger, se vêtir, se loger.

Aristote, dont le génie est naturellement contraire à celui de Platon, toujours prévenu contre une doctrine que son propre système l'empêche de voir dans son véritable jour, attaque amèrement le passage qu'on vient de lire.

« Cet endroit de la République de Platon est in- » génieux, dit-il, mais erroné : Socrate dit que » l'État se compose de quatre éléments indispen- » sables : tisserand, laboureur, cordonnier, ma- » çon ; ensuite il y ajoute, car ceux-ci ne suffisent » pas, le forgeron, le nourrisseur de troupeaux, » puis encore le négociant et le marchand, et il » s'imagine avoir comblé toutes les lacunes de son » premier plan. La société n'aurait ainsi d'autre » origine que les besoins de la vie ; et la science du » bien n'y serait pas autant ou plus nécessaire que

(1) Plat., p. 369, *b*, *c*, *d*.
(2) Ibid., *c*.

» l'art de cordonnier et du laboureur.... Quant à » l'élément guerrier, Platon ne l'introduit pas » avant que l'État, par l'accroissement de son ter- » ritoire, se trouve en contact et en hostilité avec » les peuples voisins.... Si dans les êtres qui ont » une âme, l'âme est un élément supérieur au » corps, ne faut-il pas mettre, au-dessus des pro- » fessions nécessaires à la vie matérielle, les fonc- » tions militaires, les fonctions judiciaires, enfin » les fonctions politiques, qui sont, dans la vie » sociale, l'occupation la plus élevée de l'intelli- » gence (1)? »

Abaissant ainsi le principe social à la satisfaction du corps, Platon serait-il revenu, sans le vouloir, aux théories de Thrasymaque qu'il repoussait avec mépris? Ne voit-on pas d'ailleurs que ces propositions sont avouées de ses adversaires, et l'assentiment des matérialistes ne les rend-il pas suspectes?

Socrate. — Est-il une autre cause de l'origine de l'État?

Glaucon. — Point d'autre (2).

Certes, si Platon n'allait pas plus loin que ceux qu'il attaque, s'il opposait sans y prendre garde à ses adversaires leur propre erreur qu'il pense réfuter, il serait tombé dans une méprise à peine excusable. Mais, loin de là, Platon procède en maître.

S'il commençait par énoncer les principes d'un spiritualisme sévère, s'il prenait son point de dé-

(1) Aristote, éd. Bekker, p. 1291, l. 10.
(2) Plat., p. 369, c.

part dans sa propre doctrine, son ennemi, refusant de le suivre, échapperait à ses étreintes, et, lui opposant une simple dénégation, se déroberait à la lutte. Les deux rivaux n'ayant rien de commun ne pourraient se joindre; plus de discussion : dès lors, la réfutation serait impossible. Mais Platon pose tout d'abord un principe universellement reconnu, assez vaste pour embrasser tous les systèmes, capable par sa généralité de se prêter aux interprétations les plus opposées, de servir à la fois de prétexte à l'erreur et de fondement à la vérité. La société, dit Socrate, naît des *besoins* de l'homme. Quelle est la signification de ce mot? Resserré dans d'étroites limites par celui qui ne reconnaît que les besoins du corps et les jouissances sensuelles, il devient la formule de l'égoïsme, et le matérialiste admet sans hésiter un principe qu'il interprète suivant sa propre doctrine et dont la portée lui échappe. L'œuvre de Platon sera donc de transformer ce principe, de lui restituer son véritable sens. Dans sa signification la plus haute, il peut s'étendre à toutes les choses humaines; il doit embrasser les plus nobles instincts, les notions les plus relevées, les sentiments les plus sublimes: *besoins du cœur*, amitié, dévouement, liens sacrés du pays et de la famille; *besoins de la pensée*, amour de la science et de la vérité, joies de l'intelligence; *besoins de la conscience*, amour du bien et de la perfection, instinct du devoir, désir de l'immortalité.

De cette conception grossière de l'origine matérielle de l'État, Platon va s'élever par degrés jusqu'au principe de la société : distinction profonde

qu'Aristote a méconnue dans la République. Bien qu'il ait entrevu le développement des idées, lorsqu'il reproche à Platon de poser d'abord quatre professions essentielles dans l'État, et d'en créer plus tard de nouvelles (1), cette gradation savante n'est pour lui qu'une inconséquence au lieu d'un progrès. Mais l'origine de l'État, dont il a été question jusqu'ici, n'a rien de commun avec le principe social : *l'origine de la société*, c'est l'ensemble des faits qui en déterminent la formation, et qui lui donnent naissance dans le temps : on comprend sous ce titre toute occasion, tout auxiliaire du développement de l'État; *le principe de la société*, c'est ce qui lui donne sa raison d'être et sa fin; c'est ce qui la rend nécessaire au point de vue métaphysique, obligatoire dans l'ordre moral, universelle et indissoluble en fait; c'est donc le but, et non le point de départ de toutes recherches sur la société.

Dans les livres suivants de la République, Platon, lorsqu'il est parvenu près du terme de ses travaux, s'arrête un moment comme pour mesurer le chemin qu'il a parcouru; il reconnaît alors combien il y a de distance entre cette règle douteuse qu'il décorait prématurément du nom de justice et la justice véritable, celle-là s'arrêtant aux actes extérieurs de la vie et à la nature matérielle, celle-ci devant régler avant toute chose l'âme, l'intelligence, la vie intérieure de l'homme (2); il déclare

(1) Arist., *Polit.*, p. 1291, l. 14 et sqq.
(2) Plat., p. 443, *a*, *b*, *c*, *d*.

que ce principe, admis en apparence au début, n'était que l'image de la vérité, qu'il prenait pour la vérité elle-même (1) : or, ajoute Platon, prendre la ressemblance d'une chose pour la chose elle-même, c'est rêver (2). Aristote lui-même serait-il plus sévère?

Suivons cette admirable transformation :

L'État naissant a été fondé sur un petit nombre de professions indispensables. Mais, nous l'avons vu, ces professions ne sont rien, sans l'échange qui en est le but; en sorte que pour suffire, dans l'État, aux besoins purement matériels, il faut satisfaire un besoin nouveau qui leur est supérieur; il faut régler le mode de l'échange, puisque « c'est » là la cause première qui a porté les hommes à » vivre en société (3). » En un mot, il faut s'élever aux rapports mutuels qui naissent des différents besoins des citoyens : ces rapports sont déjà quelque chose d'immatériel; peut-être y trouverons-nous la justice que nous cherchons. C'est en vain qu'on multiplierait les professions, qu'on ajouterait au nécessaire le superflu, qu'on agrandirait l'État, qu'on y créerait encore, pour prévenir des agressions injustes, la classe nouvelle des guerriers (4). Une seule question domine ici toutes les autres: celle qu'on indiquait tout à l'heure : solidarité des professions, quel qu'en soit le nombre, et nécessité de régler les rapports mutuels de ceux qui les

(1) Plat., p. 443, *a*, *b*, *c*, *d*.
(2) Ibid., p. 476, *c*, *d*.
(3) Ibid., p. 369, *a*, *b*, *c*.
(4) Ibid., p. 373 et sqq.

exercent (1). Par là s'introduit insensiblement une idée supérieure, la notion du bien et du mal. Pourquoi, en effet, cette répartition des fonctions sociales? Afin que chacune soit bien remplie par celui qui s'y consacrera sans partage : « Pourquoi » n'avons-nous pas voulu que le cordonnier fût en » même temps tisserand ou architecte? afin qu'il » en fît mieux son métier. Nous ne lui avons pas » permis de se mêler du métier d'autrui, ni d'avoir » pendant toute sa vie d'autre objet que la per- » fection du sien (2). »

Il existe donc au-dessus du besoin matériel de l'homme, et de l'œuvre matérielle de la profession qui y correspond, le rapport nécessaire qui unit entre eux ceux qui suivent des professions différentes; et de là naît la nécessité d'exercer chaque profession de la manière la plus avantageuse pour tous, la nécessité de bien faire, et de savoir ce qui est bien. Les fonctions sociales ne peuvent remplir leur destination, si chaque artisan ne reconnaît que son art suppose des règles certaines, dont la connaissance lui est indispensable, une méthode préférable à toute autre, et sans laquelle tous ses travaux, tous ses efforts seraient stériles.

Prenons les guerriers pour exemple : ils doivent unir, chose difficile, la force avec la douceur; le guerrier doit être fort contre les ennemis de l'État, doux et bienveillant envers tous ses concitoyens (3). Comment pourra-t-il concilier dans son âme deux

(1) Plat., p. 374, *a, b.*
(2) Ibid.
(3) Ibid., p. 375, *a, b.*

qualités qui paraissent s'exclure ? Par le discernement. Considérez, dit Platon, le gardien domestique, le chien, doux et caressant pour ses maîtres, farouche envers les étrangers : ce qui le guide, c'est l'instinct ; le guerrier, conduit par son jugement et par sa raison, saura distinguer, au dedans, comme au dehors de l'État, les amis et les ennemis de la chose publique, se rendra compte de la valeur de ses actes, comprendra ses devoirs, les accomplira librement (1). Nous nous trouvons ainsi conduits à rechercher comment nous pourrons former de tels hommes. De même que les besoins matériels de l'État impliquaient des professions différentes, ces professions des rapports d'échange et de solidarité mutuelle, et ces relations à leur tour l'obligation de bien remplir chaque profession, nous voyons apparaître ici une nécessité nouvelle, inséparable des faits qu'on vient de décrire, mais d'un ordre plus élevé : il faut donner aux citoyens le discernement du bien et du mal, c'est-à-dire les former par l'éducation. Nous voici donc en présence de ce grand problème.

(1) Plat., p. 376, *a*, *b*, *c*.

CHAPITRE IV.

L'ÉDUCATION, FONDEMENT DE L'ÉTAT.

SOMMAIRE : Que l'éducation est la véritable base de l'ordre social : par elle, chaque citoyen apprend à connaître, à aimer, à accomplir ses devoirs.

Leibnitz disait que celui qui a dans ses mains l'éducation peut changer le monde. Rien ne saurait donner une plus juste idée de l'éducation telle que Platon l'a conçue : elle peut tout, elle comprend tout dans sa République. En effet, il ne s'agit pas ici de cette éducation de la vie, que le jeune homme déjà formé trouve dans le monde ; éducation qui vient compléter la première, et en dépend presque toujours ; qui n'a pour ainsi dire pas de terme, car elle se continue dans l'homme jusqu'à son dernier jour, fortifiée sans cesse par les enseignements de l'expérience, et par les méditations personnelles : l'éducation proprement dite c'est celle qui entraîne dans une voie déterminée l'enfant incapable encore de se conduire ; c'est le premier pli contracté par une âme neuve, et pure de toute impression, de toute habitude. Une fois cette impulsion donnée à l'enfant par ceux qui sont chargés de diriger ses premiers pas, l'âme entre en possession d'elle-même : l'éducation première est terminée, le jeune homme devient responsable de ses actions. Mais la responsabilité première ne revient-

elle pas à l'instituteur qui l'a poussé le premier dans le chemin de la vie?

L'éducation peut tout, car l'homme est libre; et sa liberté serait illusoire si sa nature n'était point flexible, s'il n'était pas maître de la façonner à son gré, de l'incliner vers le mal ou vers le bien, de la pervertir ou de la corriger. L'éducation comprend tout, car elle doit former l'âme et le corps de chaque citoyen, et par là son empire s'étend sur l'État tout entier, sur les institutions, les lois, les coutumes, les professions qui sont l'œuvre des citoyens. Sans ce pouvoir de transformer l'homme par la culture, la politique et la morale n'ont plus de sens; si l'homme est esclave de la force du naturel, le citoyen, devant la loi, comme l'individu, devant sa conscience, est affranchi de cette responsabilité dont nous parlions tout à l'heure; il n'y a plus de sanction pour la vie privée, ni pour la vie publique; le devoir s'efface devant l'instinct, le droit cède à la raison du plus fort.

La Providence a prévenu ces désordres : l'enfant qu'elle envoie ici-bas est comme une terre encore vierge, qui peut produire l'ivraie ou le bon grain. « Les commencements sont tout dans une nature » jeune et tendre, dont toutes les parties gardent » l'empreinte qu'on leur donne (1). » Les deux éléments de l'être humain, l'âme et le corps, ont un égal besoin de cette culture, et s'y prêteront avec une égale docilité; le mouvement imprimé par l'éducation va entraîner tous les éléments de l'État :

(1) Plat., p. 377, b, c.

et comme il aura formé la génération qui s'élève, celle-ci à son tour façonnera le siècle et fera la société à son image.

On ne saurait trop se pénétrer de cette vérité ; les lois ne peuvent rien sans les mœurs ; elles ne sont qu'une lettre morte, si l'esprit d'un peuple ne les fait vivre. Vainement les institutions d'un pays seraient admirables, si les citoyens n'ont pas grandi dans le respect de la loi. Tout est perdu dès que la crainte du châtiment remplace l'amour du bien, dès que la contrainte servile et l'obéissance passive se substituent à la pensée du devoir. Législateurs, votre but est manqué, tout le fruit de vos travaux est perdu, si l'on n'observe vos décrets que parce qu'ils ont derrière eux une menace qui effraye les rébellions, une force qui surmonte les résistances : c'est peu de promulguer la loi, c'est peu d'en prescrire l'obéissance, il faut ici quelque chose de plus : faire comprendre et prouver à tous de bonne heure que la loi étant juste et bonne, il est salutaire de l'observer ; avant même de démontrer qu'elle est vraie, faire souhaiter qu'elle soit vraie ; la faire aimer, comme la sauvegarde et la tutelle du pays. Les mœurs d'une nation sont la seule garantie des institutions publiques, et l'éducation seule forme les mœurs.

On s'appliquera donc avec un soin religieux à former l'âme et le corps des enfants ; à cette double tâche correspondent les deux branches essentielles de l'éducation, *la musique* (Platon désigne ainsi tout ce que les anciens plaçaient sous la protection des muses) et *la gymnastique* : l'une embrassant

tout ce qui touche l'âme, l'autre tout ce qui concerne le corps.

On vient de voir la première donnée qui justifie les vues de Platon sur la culture de l'âme et du corps: cette flexibilité des jeunes natures (1) qui les rend essentiellement perfectibles; qui, par là, sert de fondement à l'éducation qu'elle rend possible, et de *point de départ* à toute recherche sur ce sujet. Pour que le tableau soit complet, il reste à déterminer *le but* de l'éducation, et à en faire connaître *la loi*. Platon, par l'enchaînement de ces trois idées, qui comprennent le point de départ, la fin, et les moyens, fait entrer dans son plan l'éducation tout entière.

Aux yeux de Platon, déterminer le but de l'éducation, c'est faire comprendre qu'elle se rapporte tout entière à l'âme, et que le corps, subordonné en toute chose à l'esprit, n'a pas d'autre destination que de concourir au développement de cet être supérieur (2). Platon montre que l'âme seule est capable d'éducation, puisque le corps n'est qu'un aveugle instrument; la vigueur physique ne prouve pas toujours l'énergie morale, et une âme robuste peut être enfermée dans un corps débile; toutefois comme la maladie et l'impuissance corporelle sont un obstacle au développement de l'esprit, il sera bon d'exercer, de fortifier le corps en vue de l'âme. Les rudes labeurs, l'habitude des travaux, le mépris des fatigues et des dangers peuvent aguerrir

(1) Plat., p. 377, *b*, *c*.
(2) Ibid., p. 376, *d*, *e*; p. 403, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*.

la volonté, peuvent accroître la force morale; l'âme au contraire doit s'amollir et s'énerver au sein d'une vie molle et efféminée.

« Bien des gens s'imaginent que la musique et la » gymnastique ont été établies, l'une pour former » l'âme, et l'autre pour former le corps; mais il » me semble que l'une et l'autre ont été établies » en vue de l'âme (1). »

Embrassant ainsi sous un point de vue supérieur et la culture de l'âme et celle du corps, Platon imprime à l'éducation de sa République l'unité de direction dont elle a besoin. De la loi que nous venons d'établir, il suit que tous les préceptes d'éducation devront se concentrer sur l'âme qui ne peut se développer d'elle-même; qu'il suffira de seconder l'impulsion de la nature, en ce qui concerne le corps; que l'âme saura donner au corps toute la perfection dont il est capable, et faire un excellent usage des organes, pourvu qu'elle ait été cultivée avec une sollicitude active et intelligente. « Ce n'est pas le corps, si bien constitué qu'il soit, » dont la vertu rend l'âme bonne; c'est au contraire » l'âme qui, lorsqu'elle est bonne, donne au corps, » par sa vertu propre, toute la perfection dont » il est capable. Si donc, après avoir cultivé l'âme » avec le plus grand soin, nous lui laissions former » le corps, ne ferions-nous pas bien (2)? » A quoi bon s'entourer sans cesse de médecins? Laissons agir la nature et contentons-nous de prescrire ici

(1) Plat., p. 403, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*.
(2) Ibid.

les vertus qui en favorisent l'action, la sobriété, la continence, la modération dans les plaisirs qui énerveraient le corps et corrompraient l'âme (1).

Après avoir indiqué le but de l'éducation, Platon recherche les moyens dont l'instituteur doit faire usage pour exercer sur les jeunes âmes une forte et salutaire influence.

Déterminer la loi de l'éducation, c'est en faire connaître les vrais mobiles. Observons donc l'âme des enfants; car, on l'a dit plus haut, il ne s'agit point de cette éducation dernière qui est le fruit des méditations d'un esprit viril, qui embrasse les recherches les plus hautes, et qui exige toute la maturité de la raison. Nous nous occupons ici de l'enfance, de ces jeunes natures, tendres et flexibles comme la cire molle, qui reçoit et garde toutes les empreintes. Ce qui caractérise l'enfant, c'est que son esprit est longtemps rebelle aux matières abstraites ; la science, austère, grave, rigoureuse lui semble aride et rebutante ; au contraire l'imagination, le sentiment, l'instinct de l'art s'éveille en lui de bonne heure ; c'est par là qu'il faut dès les premières années s'emparer de son âme, et lui faire aimer tout ce qui est bon, en le frappant vivement par le spectacle sublime de la beauté qui est la *splendeur du bien* (2). L'amour du beau, voilà le grand mobile de l'éducation des enfants; et c'est là, comme dit Platon, que doit aboutir tout entretien sur la culture de leur âme. Il compare les images vicieuses, les peintures grossières, les œuvres dif-

(1) Plat., p. 404 et sqq.
(2) Ibid., *Phèdre*, *Banquet*, passim.

formes, ou éloignées du type de la beauté chaste et pure, à de mauvais pâturages; il montre que les jeunes âmes, nourries de ces funestes images, comme d'un aliment malsain, contractent insensiblement des vices profonds, s'accoutument à voir le mal sans dégoût, et le bien sans enthousiasme (1). Il prescrit donc de rechercher « des artistes que » leur génie mette sur la trace de toute beauté et » de toute harmonie, afin que les jeunes gens, vi- » vant parmi leurs chefs-d'œuvre, comme dans un » air pur et sain, reçoivent de toute part, par les » yeux, par les oreilles, des impressions salutaires, » et que, dès l'enfance, ils se sentent portés insen- » siblement à imiter, à aimer le beau, et à s'unir » avec lui par un parfait accord (2). » Le spectacle de ce qui est vraiment beau éloigne de notre cœur toute légèreté, toute sécheresse, toute amertume; il nous invite à la vertu par le sentiment de l'ordre et de l'harmonie des choses; il éveille en nous, avec l'amour de la grâce et de la beauté, le désir et l'amour de la perfection. Avant que l'esprit de discernement ait mûri, cet instinct sûr et presque infaillible entraîne le jeune homme vers l'honnête, et l'écarte du mal. C'est donc là la véritable initiation de l'homme à la vertu; il y puisera « le » mépris, la haine instinctive du vice, avant d'être » éclairé des lumières de la raison; et plus tard, » quand la raison sera venue, il l'accueillera avec » amour, parce qu'il lui semblera reconnaître en

(1) Plat., p. 400, *d*, *e*; p. 401, *a*, *b*.
(2) Ibid., p. 401, *b*, *c*, *d*, *e*.

» elle la compagne de son enfance (1). » L'enfant n'aime pas encore la vertu parce qu'elle est sainte: il peut déjà l'aimer parce qu'elle est belle.

Le premier des arts qui ont pour objet de réaliser la beauté morale, c'est la littérature : Platon s'élève éergiquement contre les fictions et les fables dont elle s'inspire ; il proscrit toute cette mythologie mensongère où la pureté de l'âme se corrompt. « J'y blâme ce qu'il faut en effet, et par» dessus tout, blâmer dans ces mensonges corrup» teurs..... c'est qu'ils nous représentent les dieux » et les héros autrement qu'ils ne sont (2). » Quand tout cela serait vrai, « ce ne sont pas choses à dire » devant des enfants dépourvus de raison, » et dans le cas où ces récits couvriraient des allégories cachées, « un enfant n'est pas en état de distinguer » ce qui est allégorique de ce qui ne l'est pas (3). » Comment souffrir cette poésie éhontée qui représente et glorifie chez les dieux les crimes que punit la justice humaine, le vol, l'adultère, le parricide ? « Il faut que les poëtes nous représentent par« tout Dieu tel qu'il est, soit dans l'épopée, soit » dans l'ode, soit dans la tragédie (4), » c'est-à-dire Dieu essentiellement bon, cause du bien et non du mal que l'ignorance et l'aveuglement des hommes osent lui imputer (5) ; Dieu immuable, car il n'est pas de puissance supérieure qui puisse altérer sa nature, et il ne saurait changer de lui-

(1) Plat, p. 402, *a*, *b*.
(2) Ibid., p. 377, *a*, *b*, *c*.
(3) Ibid., p. 378, *a*, *b*.
(4) Ibid., p. 378, *c*. *d* et sqq.
(5) Ibid., p. 380, *b*, *c*. *d*.

même, possédant la perfection absolue (1); enfin Dieu, source de toute vérité, incapable d'abuser les hommes par des mensonges ou des fantômes (2). Se représenter la Divinité sous d'autres traits, c'est renverser toutes les idées sur lesquelles repose la société, c'est détruire dans les enfants la notion du bien et du mal, c'est ôter à l'homme la conscience de sa faiblesse et le sentiment de l'appui qu'il doit chercher en Dieu; en un mot c'est tarir toutes les sources de l'éducation. *Dieu produit le bien :* le mal vient de nous, du mauvais usage que nous faisons de notre liberté; mais comme il dépend de nous de la diriger vers le bien, l'éducation est possible (3). *L'immutabilité est l'essence de Dieu :* pour lui, changer serait déchoir. L'homme, au contraire, change et se transforme sans cesse, suivant la loi commune à toute créature; il peut changer en mal et se corrompre, mais il peut aussi changer en bien, devenir meilleur, et c'est là le ressort de l'éducation (4). Enfin *Dieu n'est point trompeur.* Que l'homme suive donc sans crainte sa destinée : il n'est pas le jouet d'une illusion; un génie malfaisant ne se rit pas de ses travaux, ne tend point de piéges à sa crédulité. Il peut marcher avec confiance vers le bien, suivre l'inspiration de sa conscience et les conseils de la raison qui émane de Dieu (5). Nous ne souffrirons pas

(1) Plat., p. 381, *a*, *b*.
(2) Ibid., p. 383, *a*, *b*, *c*.
(3) Ibid., p. 379, 380.
(4) Ibid., p. 381, 382.
(5) Ibid., p. 393, *a*, *b*, *c*, *d*.

d'autres discours « dans la bouche des instituteurs, » car nous voulons que nos enfants soient pleins » de respect pour les dieux et s'efforcent de leur » ressembler, autant que la faiblesse humaine le » peut permettre (1). »

Il en sera de même des fictions relatives aux enfers : elles entretiennent de lâches terreurs, et l'utilité qu'elles peuvent avoir, comme frein pour les mauvaises passions, ne compenserait pas l'abaissement de l'âme qu'elles dégradent. Enfin, il faut proscrire encore les récits qu'on débite sur les héros enfants des dieux, récits qui peignent leurs faiblesses, leurs fautes et leurs mauvaises passions. « Ces sortes de discours ne sont ni vrais ni reli» gieux (2). » Ils portent l'esprit des lecteurs ou des spectateurs sur des objets dont il faut détourner la vue; sous prétexte de peindre le cœur humain, ils en dévoilent les replis qu'il faudrait cacher.

Régler d'une manière plus précise le sujet des œuvres littéraires, ce serait supposer ce qui est en question, l'objet même de nos recherches, la définition de la justice (3). Mais nous pouvons dès maintenant affirmer que notre conseil s'applique à tous les genres : vérité pure, absolue, inflexible, voilà pour la matière du discours. Venons à la forme (4).

Fidèle à la doctrine du Gorgias et du Phèdre, plein de mépris pour les sophistes et les rhéteurs de

(1) Plat., p. 383, *a*, *b*, *c*, *d*
(2) Ibid., p. 391, *c*, *d*. *e*.
(3) Ibid., p. 392, *a*, *b*, *c*.
(4) Ibid., p. 392, *d*, *e*.

son siècle, persévérant dans sa lutte contre leur influence pernicieuse, Platon rejette ces vaines distinctions du fond et de la forme, cet art puéril de travailler sur les mots indépendamment des idées, tous ces frivoles ornements qui fardent la pensée pour en dissimuler le vide. Sans cesse on voit l'écrivain, le poëte entremêler aux idées, aux sentiments qu'il exprime en son nom, des discours qu'il prête à ses héros; et il applique tout son art à dissimuler la fiction. Mais tous ces artifices sont de mauvaise grâce : l'imitation abaisse et rapetisse les choses : elle exige une variété confuse de tons : il n'en est qu'un de convenable, le ton sérieux, grave et doux des hommes de bien qu'il faut seuls imiter. « Nous » nous arrêterons donc, pour la forme, à l'expres- » sion pure et simple du bien et du vrai (1), » car il n'est point permis de se servir de la parole pour altérer ou déguiser la pensée. Telles sont les règles suprêmes de l'art : vérité absolue pour le fond, simplicité absolue dans la forme.

Que s'il nous vient, dit Platon, un de ces poëtes divins dont les chants enivrent l'oreille, « nous le » congédierons après lui avoir versé des parfums » sur la tête et l'avoir couronné de fleurs. Et nous » choisirons un poëte plus austère et moins sédui- » sant, un conteur utile, qui imite le langage de la » vertu (2). »

Il en sera de même de la musique proprement dite, du rhythme et de la mélodie : point de ces

(1) Plat., p. 393 et sqq.; p. 397, *d*, *e*.
(2) Ibid., p. 398, *a*, *b*, *c*.

harmonies molles et efféminées qui troublent le cœur; point de ces tons variés, enivrants, qui allanguissent l'âme; point de ces instruments à cordes nombreuses, qui ne servent qu'à altérer la gravité, la simplicité religieuse des mélopées antiques; point de ces mesures multiples et variées, qui charment l'oreille aux dépens de l'élévation et de la sévérité du rhythme (1). Partout doit régner la gravité, l'unité, la simplicité.

Ce qu'on a dit de la musique et des lettres s'applique aux autres arts, peinture, sculpture, architecture; tous ont le même but : élever par le spectacle du beau le cœur et l'intelligence des hommes; tous doivent observer ces règles souveraines de correction, d'harmonie, de proportion et de noblesse (2). La forme seule n'est rien : elle suit la pensée, s'élève ou s'abaisse avec elle. Et la pensée suit à son tour l'âme de l'artiste : « Une belle » œuvre est l'image d'un esprit et d'un cœur bien » faits. »

Que l'on observe nos conseils, « on verra partout » dans l'État le plus beau des spectacles, la beauté » du corps unie à la beauté de l'âme, et l'harmonie » de toutes les vertus (3). » N'avons-nous pas proscrit de l'éducation tout ce qui pouvait altérer l'âme ou le corps? La confusion eût produit le vice dans l'âme et la maladie dans le corps : la simplicité rend l'âme sage et le corps sain. Au contraire,

(1) Plat., p. 399, *a, b, c, d, e*; p. 400, *a, b, c*.
(2) Ibid., p. 400, *d, e*; p. 401, *a, b, c*.
(3) Ibid., p. 402, *c, d, e*.

dans un État où les âmes ne sont pas sages ou les corps ne sont pas sains, on voit paraître l'injustice, il faut des tribunaux et des juges; la maladie règne, il faut des médecins, des hospices. « N'est-ce pas » chose honteuse et preuve insigne d'ignorance » d'être forcé d'avoir recours à une justice d'em- » prunt, faute d'être juste soi-même, d'établir les » autres maîtres et juges de son droit, d'avoir » besoin d'un juge qui s'endort sans cesse ? Est-il » moins honteux d'avoir toujours besoin du mé- » decin, hors le cas de blessure, ou de maladie » produite par la saison, et de se remplir le corps » d'humeurs et de vapeurs par cette vie molle que » nous avons décrite. A-t-on le temps, dans un État » bien policé où chacun a ses fonctions à remplir, » de passer sa vie au milieu des remèdes (1) ? »

Quoi de plus honteux pour les plaideurs, pour les malades ! Dans ces États corrompus, le médecin est forcé de fréquenter des hommes malsains, le juge d'étudier de près tous les crimes, de vivre dans une atmosphère d'iniquités, de traîner sa pensée sur tous ces désordres. « Dans notre République, la mé- » decine et la jurisprudence s'adresseront seule- » ment à des citoyens sains de corps et d'âme (2)... »

» Voici à peu près l'éducation de notre jeunesse » achevée, car il est inutile de parler de la danse, » de la chasse, des combats gymniques et à cheval ; » pour tout cela, il suffira de suivre les préceptes » que nous avons établis (3). »

---

(1) Plat., p. 405, *a*, *b*, *c*, *d*. *e*.
(2) Ibid., p 410, *a*, *b*.
(3) Ibid., p. 412, *a*, *b*.

Indiquons toutefois un point essentiel, que négligent la plupart des hommes d'État. Ils croient devoir séparer l'éducation de la politique, s'inquiètent peu de former des hommes dévoués au pays, et se représentent le gouvernement comme un art qui peut s'apprendre ou s'exercer indépendamment des mœurs et du caractère des citoyens. Ils multiplient les expédients et les artifices, entassent les décrets et les règlements pour maintenir l'ordre et la sécurité dans l'État (1). Tous ces grands politiques, dont on prône l'habileté, sont novices en matière d'éducation. C'est une étrange illusion de croire que tout soit fait, quand les enfants possèdent l'instruction, et de faire bon marché du reste. Lorsqu'on charge les rhéteurs, les sophistes d'élever la jeunesse, ils forment, à leur exemple, des sophistes et des rhéteurs. Nous qui voulons au contraire que *l'instruction* dépende de *l'éducation* qui la fait servir au pays, nous apprenons d'abord au citoyen à savoir se consacrer tout entier et se dévouer à sa patrie. Il ne suffit pas, en effet, qu'on possède les qualités qui constituent le bon citoyen, il faut encore qu'on les applique à la chose publique. Le contact des passions et des intérêts de la vie pourrait altérer ou détruire l'œuvre de nos instituteurs; nous ferons en sorte que les principes soient fortement enracinés, qu'ils résistent victorieusement à la séduction comme à la violence, double écueil des convictions les plus fermes. Ceux-là seuls qui auront recueilli le fruit

(1) Plat., p. 426, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*.

de l'éducation seront dignes de la patrie (1).

Mais, dira-t-on, notre législateur ne place-t-il pas trop haut le niveau de l'éducation : exiger de chacun, dans la République, cette mâle énergie, cette austère vertu, cette raison pénétrante qu'on s'est efforcé de développer dans les futurs défenseurs de la cité, n'est-ce point un rêve impossible à réaliser? Platon a résolu d'avance cette grave difficulté. Il connaît l'inégalité naturelle des aptitudes, il sait que les mêmes semences ne portent pas partout les mêmes fruits; c'est ce qu'il exprime dans une poétique allégorie : « Tous les citoyens » sont fils de la terre qu'ils habitent, elle est leur » mère et leur nourrice commune, ils sont tous » frères; mais le Dieu qui les a formés a fait entrer l'or dans la composition de ceux qui sont » propres à gouverner les autres, l'argent dans la » nature des guerriers, le fer et l'airain dans celles » des artisans et des laboureurs (2). » Tel est plus propre aux travaux manuels, tel aux occupations de l'esprit; celui-ci possède un courage héroïque, celui-là une haute intelligence et une rare prudence. Cette diversité naturelle, et l'inégalité qu'elle entraîne, ne produira aucun désordre dans la République, puisque les citoyens exercent chacun des fonctions différentes. Il est des vertus nécessaires pour tous : la probité, la justice, la tempérance, conviennent aux premiers comme aux derniers de l'État; mais si les uns sont plus

(1) Plat., p. 413, *b*, *c*, *d* et sqq.
(2) Ibid., p. 415, *a*, *b*.

braves en face du péril, les autres plus savants dans l'art de gouverner, pourvu que nous choisissions parmi les premiers les défenseurs de notre État, parmi les seconds les gardiens des lois et les magistrats de la République, on pourra dire de l'État tout entier, qu'il est bravement défendu et sagement administré. Ceux qui auront atteint le plus haut degré de l'éducation, veilleront seuls sur le pays. Véritables gardiens de l'État, ils auront la pensée qui dirige; les autres ne seront que leurs instruments, les exécuteurs de leur volonté.

Y aura-t-il pour cela dans l'État une prédestination despotique, des castes infranchissables? Platon déclare expressément le contraire: « Sans doute les » enfants ressemblent le plus souvent aux pères; » mais il pourra se faire qu'un citoyen de la race » d'or mette au monde un fils de la race d'argent, » qu'un autre de la race d'argent mette au monde » un fils de la race d'or (1). »

Dieu ordonne donc aux magistrats de prendre garde, sur toute chose, au métal dont l'âme de chaque enfant est composée. S'ils trouvent dans leurs propres enfants quelque mélange de fer ou d'airain, point de faiblesse; qu'ils les relèguent dans l'état qui leur convient; s'ils voient, au contraire, que d'autres enfants sont d'une nature privilégiée, qu'ils les élèvent à la condition de guerriers, ou à la dignité de magistrats. « Il y » a un oracle qui dit que la république périra

(1) Plat., p. 415, c, d, e.

» lorsqu'elle sera gouvernée par le fer ou par » l'airain (1). » La plus sûre manière de prévenir ces désordres, c'est de donner à tous nos citoyens une forte et saine éducation.

« Ne l'ont-ils pas déjà reçue? – Je ne voudrais » pas encore l'assurer (2). » Mais du moins nous sommes certains maintenant qu'un bon système d'éducation (quel que soit d'ailleurs celui qu'on adopte) est indispensable à toutes les classes de la cité, pour fonder sur ses véritables bases le droit civil et le droit politique, c'est-à-dire les relations sociales des citoyens entre eux, et leurs relations avec l'État.

Le matérialiste même n'a pu nier la nécessité de former chaque citoyen aux fonctions qu'il devait remplir. De ce seul point, Platon fait sortir par degrés tous les principes essentiels de sa doctrine: tout citoyen doit apprendre à bien faire ce qu'il fait. Une bonne éducation peut seule atteindre ce but; il est donc nécessaire que l'éducation soit donnée au nom du bien et du juste. Et voilà la vertu, la morale qui commencent à s'introduire dans la République.

Nous disions plus haut : Que signifie, dans un État, le nombre des fonctions sociales? Tout dépend de la manière dont elles sont remplies; et, dans de mauvaises mains, la plus nécessaire devient stérile (3). Nous pouvons dire maintenant : Qu'importe qu'on ait admis dans la cité des professions

(1) Plat., p. 416, a.
(2) Ibid., c.
(3) Voir chap. III, Plat., p 373 et sqq.

superflues ou même funestes, si l'éducation doit tout corriger (1)? Par elle, en effet, la poursuite du bien se substitue à la recherche de l'utile, et dès lors l'État s'épure et se complète par la seule force des choses : « Par le chien, nous avons bien » réformé sans y prendre garde cet État que nous » accusions il y a quelque temps de regorger de » délices. Nous avons fait sagement (2). »

Que d'objections à élever contre ce rude système d'éducation nationale! que de règles impraticables et quel excès d'austérité! que d'insurmontables difficultés! que d'exigences tyranniques! La liberté du génie entravée; le droit du père de famille violé; toutes les professions menacées du régime étroit des corporations et des castes; l'État obligé de contraindre les vocations. Les conclusions de Platon n'en sont pas moins inattaquables, parce qu'elles sont indépendantes du plan particulier qu'il esquisse, et des règles spéciales qu'il y propose; parce qu'il ne donne pour incontestables que les traits généraux, les règles fondamentales de la méthode. Il y a là quelque chose de supérieur à tous les systèmes d'éducation, ce sont les principes, les lois immuables sur lesquelles tous ces systèmes s'appuient.

Résumons en quelques mots ces principes : les fonctions sociales manquent leur objet, si elles ne sont bien remplies; elles ne sauraient l'être sans le bienfait de l'éducation. L'éducation n'est rien

(1) Plat., p. 424, *a*, *b*.
(2) Ibid., p. 399, *d*, *e*.

si elle n'est bonne; il ne suffit pas même qu'elle ait été bonne et saine : il faut encore qu'elle porte ses fruits, et laisse des résultats durables, à l'abri de la crainte et de la séduction. Elle veut donc être appropriée aux aptitudes naturelles, et l'on doit répartir les fonctions sociales suivant ces mêmes aptitudes.

Quànt aux détails de l'éducation qu'il prescrit, Platon ne se dissimule pas qu'il affirme plutôt qu'il ne démontre (1); aussi s'autorise-t-il des opinions reçues et des traditions populaires; il invoque les préjugés établis, les croyances vulgaires, les dieux, les oracles. Pourvu qu'il sauve la méthode, il fait bon marché du mode d'application des préceptes qu'il a posés.

(1) Plat., p. 416, c.

CHAPITRE V.

LA JUSTICE, FONDEMENT DE L'ÉDUCATION.

SOMMAIRE : Que la justice est le principe et la fin de l'éducation, car l'éducation suppose la distinction du juste et de l'injuste, le discernement du bien et du mal.

Les adversaires de Platon s'efforcent ici de désavouer dans ses conséquences le système dont ils n'ont pu contester le point de départ. Mais Platon ne laisse point s'égarer le débat : pour toute réponse, il dégage du plan qu'il vient de tracer les grandes règles qui le dominent, et semble introduire dans la discussion des éléments nouveaux et inconnus, bien qu'il ne fasse, en réalité, que mettre en œuvre les lois essentielles que supposait son système. Soit qu'il réponde aux objections qu'on élève, soit que revenant sur les idées qui ont provoqué ces objections, il présente sa pensée sous une forme nouvelle, Platon ramène tout à ce point de vue supérieur, et entraîne insensiblement les matérialistes vers la doctrine dont ils sont les adversaires naturels.

Il y aura, lui disent-ils, dans sa République, des classes tout entières sacrifiées au reste de l'État. Les guerriers, par exemple, assujettis à une dure et inflexible discipline, semblent traités comme une milice étrangère, à la solde de la nation : toute jouissance leur est interdite ; et c'est au prix de

leur bonheur qu'on achète leur dévouement (1). Difficulté sérieuse en apparence, en réalité facile à résoudre : quand on prouverait que les fonctions sont mal réparties dans notre République, en est-il moins vrai que tous les citoyens doivent accepter les conditions et les charges de la profession qu'ils exercent ; qu'une fois reconnue la constitution du pays, chacun d'eux doit se contenter des jouissances que comporte sa condition spéciale ? S'ils y perdent quelque chose quant à leur bonheur personnel, ne le regagnent-ils pas dans la félicité générale de l'État qui rejaillit sur tous (2) ? Au contraire, qu'on leur accorde des jouissances incompatibles avec leurs devoirs, ils ne seront plus ce qu'ils devraient être ; et lorsque le mal aura gagné tout l'État, quand chacun dans la République aura répudié sa condition, ceux qui se plaignent aujourd'hui seront plus malheureux encore (3). « Tu me » demandes, dit Socrate, ce que j'ai à répondre à » cette accusation. Ne quittons point la route que » nous avons suivie jusqu'à ce moment ; notre plan » nous fournira de quoi nous justifier. Nous ré» pondrons qu'il n'est pas impossible que la condi» tion de nos guerriers soit heureuse, en dépit des » inconvénients qui s'y attachent ; qu'au reste, en » formant notre République, nous ne nous sommes » pas proposé pour but la félicité d'un certain or» dre de citoyens, mais celle de la République » entière, parce que nous espérions trouver la

(1) Plat., p. 420, *a*, *b*, *c*, *d*.
(2) Ibid., p. 421, *a*, *b*, *c*, *d*.
(3) Ibid.

» justice dans un état gouverné de la sorte (1). »

Tout est perdu dans un pays, dès que cette harmonie universelle s'altère; chaque place est marquée dans l'ordre social; chaque citoyen doit être élevé en vue de la sienne; et celui qui en sort cesse d'être citoyen, puisqu'il n'est plus propre à rien dans l'État. Supposez en effet qu'un ou plusieurs hommes se dégoûtent de la condition qui leur a été assignée selon leur mérite; l'interruption de leur travail prive la patrie du tribut qu'elle attend. Leur ignorance du rôle nouveau qu'ils usurpent aggrave ce premier désordre; l'État s'appauvrit et souffre dans toutes ses parties; et ceux qui sont la cause du mal souffrent autant que lui, car ils sont froissés de leur impuissance, honteux de leur insuccès, troublés par la jalousie, par le remords, et tourmentés de regrets qu'ils n'osent s'avouer (2). Tout à l'heure, nous avions un État prospère; l'unité régnait dans la République par l'unité de chaque citoyen; chacun se consacrait tout entier à une fonction unique appropriée à ses aptitudes. Dès que cette loi sera violée, comme il y aura plusieurs citoyens dans un citoyen, il y aura plusieurs États dans l'État; et la République, trouvant des ennemis dans son propre sein, se verra désarmée devant l'invasion étrangère. Supposez maintenant qu'il y ait guerre entre une cité bien gouvernée, telle que la nôtre, et l'un de ces États que trouble la désunion : l'issue du combat ne saurait être un

(1) Plat., p. 421, *a*, *b*, *c*, *d*.
(2) Ibid., p. 422, *a*, *b*, *c*.

moment douteuse; à vrai dire il n'y aura point lutte entre deux cités : la nôtre seule est une ; quant aux autres, chacune d'elles contient plusieurs États dans un seul, puisqu'on y trouve des factions ennemies, des partis irréconciliables, des grands et des petits, des pauvres et des riches que l'on peut armer les uns contre les autres (1). Elles périront donc pour avoir livré au hasard l'éducation de la jeunesse, tandis que notre cité, séjour de la paix et de la justice, sage et forte, heureuse et florissante, verra grandir incessament sa puissance (2).

Socrate peut s'écrier maintenant : « *Fils d'Ariston, notre République est formée* (3). »

En dépit des objections qu'on nous opposait, de l'aveu même de nos adversaires, nous voici bien loin du point de départ où les besoins matériels de l'État semblaient l'unique souci du législateur; et l'intérêt, que nous avions d'abord pris pour but, s'est en quelque sorte effacé de lui-même pour faire place à la justice. C'est que l'égoïsme même a besoin d'esprit de conduite, et il se sent forcé de recourir à quelque règle, d'invoquer quelque principe supérieur qui le guide dans la poursuite du bien-être. Ainsi se confirme ce que nous avions entrevu dès le début de l'entretien : l'égoïste imprudent, maladroit, aveugle, n'atteint pas même cette grossière volupté dont l'appât séduit et stimule ses appétits ; le plaisir échappe à celui qui ne vit que pour le plaisir, glisse entre ses mains in-

(1) Plat., p. 423, *a*, *b*, *c*, *d*.
(2) Ibid., p. 426, p. 427, *a*, *b*.
(3) Ibid., p. 427, *c*, *d*.

habiles, et fuit d'imprévoyantes étreintes. Veut-on que le succès sanctifie tout? Encore faudra-t-il, pour arriver au succès, faire succéder à la doctrine de l'intérêt celle de l'intérêt bien entendu, reconnaître que pour celui-là même qui veut servir son égoïsme, deux chemins s'offrent dans la vie, et qu'il peut bien ou mal agir en vue de son propre intérêt. Maintenant, plus de retour. Dès qu'on a reconnu cette distinction nécessaire du bien et du mal, comment serait-il permis de prétendre que toutes choses sont également légitimes? Ne faut-il pas à l'homme une règle au nom de laquelle il décide ce qu'il doit suivre et ce qu'il doit éviter? S'il néglige d'y recourir, ne risque-t-il pas sans cesse de s'égarer? De toute façon, qu'il viole ou respecte cette règle, n'en a-t-il pas forcément reconnu l'existence et l'autorité? Pour nous, quand nous aurions commis quelque erreur de détail, nous n'en avons pas moins suivi le chemin qui conduit à la justice. Que les moyens proposés soient défectueux, le but n'en reste pas moins légitime; et nous avons droit de le supposer atteint par nos règlements, puisque nous avons simplement voulu démontrer qu'une bonne éducation ferait passer la justice dans toutes les parties de l'État (1).

L'État est un être moral dont l'intelligence conçoit des résolutions qu'elle adopte, ou qu'elle repousse, après avoir délibéré; dont la volonté se détermine, agit librement, et s'élance au but fixé par la pensée. Au-dessous de l'intelligence qui délibère, et

(1) Plat., p. 424, *a*, *b*, *c*, *d*.

de la force qui exécute, murmurent les passions qui menacent de troubler l'harmonie (1). Les détruire serait impossible : il y a dans l'État d'ardentes rivalités, nées de la distinction nécessaire des grands et des petits, des riches et des pauvres. Les régler, les soumettre à l'empire des lois, voilà ce que doit faire une sage constitution. Ces trois éléments de l'État sont représentés par trois ordres de citoyens : les magistrats qui gouvernent sont la pensée, le symbole de la raison publique; les guerriers sont la force; et les classes inférieures de l'État, dépourvues de lumières, vouées aux travaux grossiers et matériels, jalouses des classes supérieures, avides de troubles et de révolutions, sont l'élément passionné de l'État que doit contenir la raison sous la figure de la loi (2). Grâce aux lois que nous avons établies, chacun de ces principes doit être à son rang dans la République : toutes les vertus sociales doivent donc présider à ses destinées; et il sera facile de découvrir la justice dans le séjour qu'elle habite, au milieu des autres vertus qu'elle domine (3).

Aux trois éléments dont nous venons de parler, doivent correspondre autant de vertus. D'abord la prudence règne dans notre République, vertu supérieure qui a pour but la conservation de l'État, et qui réside dans les chefs du gouvernement, dans les magistrats. Notre cité est vraiment sage, bien que la science et la sagesse ne soient

(1) Plat., p. 428, 429, 430.
(2) Ibid., p. 428, 429, 430.
(3) Ibid., p. 432, *a*, *b*, *c*.

le partage que d'un petit nombre, car nous supposons les plus sages investis de l'autorité, et les conseillers de la nation, les gardiens des lois éclairés par une haute raison. L'État est fort et courageux, non de ce courage brutal et servile qui ne sait point se maîtriser et se conduire, faute de savoir ce qu'il faut craindre ou braver légitimement, mais de ce courage intelligent que règle la discipline, et qui est le fruit de l'éducation. Tous ne seront pas courageux, et pourtant l'État tout entier le sera, pourvu que le vrai courage réside dans les guerriers chargés de la défense du pays (1). Enfin l'État est tempérant, car si notre éducation a porté ses fruits, chacun y connaît ses devoirs, nul ne se croit au-dessus de sa condition; les désirs et les passions de la multitude sont modérés par la prudence des sages (2); comme le mérite est la seule règle et le seul privilége, les haines, les jalousies se taisent devant le succès fondé sur la vertu; tous respectent le pouvoir dans les mains qui sont dignes de le porter; et la République est vraiment maîtresse d'elle-même, par cette tempérance politique qui assure la paix intérieure et la concorde. Rien ne dispose plus à la modération que l'intelligence et le discernement. Dès que la saine raison dispose de la souveraineté, le peuple, en apprenant d'elle à juger sainement les choses, s'accoutume à ne vouloir que ce qui est possible, à ne point dé-

(1) Plat., p. 428 et sqq.
(2) Ibid., p. 431, *c*, *d*, *e*.

passer ses droits, à ne point rester au-dessous de ses devoirs. La sagesse réside surtout dans les magistrats, et la force dans les guerriers; mais la tempérance convient à tous : elle naît de l'harmonie du commandement et de l'obéissance (1). « Nous avons trouvé, ce me semble, ce qui rend » notre République prudente, courageuse, tempé- » rante. Il reste à découvrir ce qui complète sa » vertu, la justice (2). »

Elle doit maintenant se montrer d'elle-même. Puisque nous avons parcouru toutes les vertus spéciales de notre État sans la rencontrer, il est clair que la justice est une vertu générale qui domine les vertus particulières, d'autant plus qu'elle ne peut être resserrée dans telle ou telle partie de la cité. Elle étend partout sa bienfaisante influence : elle n'est donc autre chose que le principe commun de ces trois vertus. sagesse, courage, tempérance, et depuis longtemps nous parlions de la justice sans le savoir (3). « Ce que nous avons » prescrit tout d'abord, en jetant les fondements » de la République, comme un devoir nécessaire et » universel, c'est la justice même ou du moins son » image (4). » Chacun, disions-nous, devra s'attacher exclusivement à l'emploi qui est son partage; n'est-ce pas là ce qui a produit toutes les vertus dans la société : la prudence, parce que les magistrats seuls s'appliquent au gouvernement de

(1) Plat., p. 431, *c*, *d*, *e*.
(2) Ibid., p. 432, *a*, *b*.
(3) Ibid., p. 433, *a*, *b*.
(4) Ibid.

l'État; la valeur, parce que les guerriers, soldats citoyens, se consacrent sans réserve à sa défense, parce qu'on trouve en eux, avec des corps robustes et de solides courages, une parfaite discipline; la tempérance, parce qu'il n'y a ni instinct de tyrannie chez les grands, ni esprit de révolte dans les classes inférieures? En proscrivant ainsi la confusion et le mélange des fonctions sociales, nous avons fermé la porte au désordre et à l'injustice. Rendre à chacun ce qui lui est dû, faire l'égale répartition des droits et des devoirs, donner à tous la place qu'ils méritent, voilà ce qui constitue la justice, la plus haute vertu sociale, puisqu'elle produit et conserve toutes les autres, les unissant par un accord fécond, et formant ainsi le centre commun où viennent aboutir les vertus particulières. Toute vertu pratiquée dans les relations sociales devient donc justice, car il n'en est pas qu'on ne puisse faire servir au bien public.

Il nous reste à vérifier dans l'individu ce que nous avons observé dans l'État. « Les mœurs et le » caractère de la société se retrouvent dans chacun » des citoyens qui la constituent, car c'est de » l'individu qu'ils ont passé dans la Républi- » que (1). »

Les vertus sociales doivent correspondre aux vertus individuelles; et si l'ordre public n'est l'expression de l'ordre moral qui règne dans les consciences, l'œuvre du législateur est factice. En

(1) Platon, p. 435, *a*, *b*.

interrogeant la nature humaine, nous trouvons en effet dans l'individu, comme dans la société, trois éléments essentiels, nécessairement distincts, puisqu'ils agissent parfois simultanément, bien que leurs effets soient contraires (1). Non-seulement il y a dans l'âme autant de mobiles que dans l'État : ils offrent les mêmes caractères. Le premier de tous est l'élément rationnel; le second, l'élément actif, énergique; le troisième, l'élément sensible et passionné. Le moins noble, en effet, c'est la passion qui ne cherche dans les objets que la satisfaction d'un désir fugitif, ne s'attache qu'à leurs qualités extérieures, relatives, accidentelles. Le plus élevé, c'est la raison qui considère l'essence des choses, dépouillées de toutes leurs propriétés passagères. Quant à l'élément actif, il tient le milieu entre le désir et la raison, faisant effort pour résister au désir et lutter contre la passion; secondant presque toujours la raison, à moins qu'il n'ait été corrompu par une éducation vicieuse (2).

Il est évident que ces trois mobiles correspondent aux trois ordres de l'État. Ainsi que l'État, l'homme est sage quand la raison gouverne son âme, nourrie par la science et la vérité ; énergique, lorsque sa volonté domine ses passions et exécute les ordres de la raison ; tempérant, lorsque ses passions et sa volonté, d'accord avec l'intelligence, ne songent point à disputer à la raison le comman-

(1) Plat., p. 435, *c*, *d*.
(2) Ibid., p. 441, *c*; p. 437, 438, 439.

dement; juste, quand chaque partie de lui-même occupe le rang que lui assigne sa nature (1) et remplit sa destination. La justice se montre donc sous les mêmes traits dans l'État et dans l'individu; des deux côtés l'injustice naît du désordre des éléments qui franchissent leurs limites, et renversent les degrés de la subordination. C'est une sédition des trois parties de l'âme ou des trois parties de l'État qui, sortant du domaine que leur assigne la nature, ruinent l'équilibre qui maintenait la justice (2). « Nous voyons clairement ici ce que » nous ne faisions d'abord qu'entrevoir; à peine » commencions-nous à fonder notre République, » quelque divinité nous a révélé pour ainsi dire le » type de la justice..... Exiger que celui qui était » né pour être cordonnier, charpentier, artisan, » s'occupât de son métier, sans faire autre chose, » c'était tracer l'image de la justice (3). » Seulement, comme Platon nous l'apprend ailleurs, « prendre la ressemblance d'une chose pour la » chose même, que l'on dorme ou que l'on veille, » c'est rêver (4). »

Une étude plus attentive nous a fait découvrir enfin « la justice elle-même. » Nous voyons que « la justice est quelque chose de semblable à ce » que nous prescrivions : seulement, au lieu de » s'arrêter aux actes matériels de l'homme, elle » règle sa conscience et ne permet jamais qu'une

(1) Plat., p. 442 et 443.
(2) Plat., p. 443, *a*, *b*, *c*, *d*.
(3) Ibid.
(4) Ibid., p. 476, *c*, *d*.

» des parties de son âme usurpe des fonctions qui
» lui sont étrangères (1). »

Telle est la véritable justice ; et l'éducation que nous avons donnée à nos jeunes gens avait pour principe et pour fin cet ordre admirable qui doit conduire à leur perfection les individus et les peuples.

Que la justice règne, maîtresse absolue de l'éducation, qui lui livre les esprits et les cœurs; que chaque citoyen lui doive une règle de conduite constante, universelle, infaillible, il y aura partout, dans l'État, comme une pente facile vers le bien : la société tout entière y sera portée par une impulsion naturelle et irrésistible. Chacun sera libre, n'étant sujet que de la loi, c'est-à-dire de la raison même et de la justice reconnues par tout un peuple. Chacun restera dans sa condition, chacun fera ce qu'il doit faire. Dès lors le gouvernement sera bon quelles qu'en soient les institutions et la forme : là où la justice est souveraine, tout pouvoir devient légitime.

« Que le commandement soit entre les mains
» d'un seul ou de plusieurs, les lois fondamentales
» de l'État demeurent immuables, tant qu'il ob
» serve dans l'éducation les règles indiquées plus
» haut (2). »

Nul n'est mieux entré dans la pensée de Platon que celui qui a dit : « Voulez-vous prendre une
» idée de l'éducation publique : lisez la République

(1) Plat., p. 444, *a*, *b*.
(2) Ibid., p. 445, *d*, *e*.

» de Platon. Ce n'est point un ouvrage de poli-
» tique, comme le pensent ceux qui ne jugent des
» livres que par leur titre. C'est le plus beau traité
» d'éducation qu'on ait jamais fait. » (Rousseau, *Émile*, liv. I.)

CHAPITRE VI.

DE L'UNITÉ NATIONALE.

SOMMAIRE : Que l'unité parfaite, l'harmonie de l'État est la forme par excellence, l'expression véritable de la justice. — Exagération de ce principe, ce qu'on appelle aujourd'hui le *Communisme.*

Nous savons que l'État emprunte sa valeur des citoyens qui le composent (1) ; les citoyens, de l'éducation qui les a formés (2) ; l'éducation, de la justice qui en est le principe, la règle et le but (3). Nous avons assisté à la naissance de la Justice : nous l'avons vue s'affermir dans le sein de l'État, par le sage équilibre des fonctions sociales. Nous avons déterminé les caractères qui lui sont propres, caractères naturellement conformes à son origine (4). Il est aisé maintenant de marquer son véritable rôle dans la société humaine.

Comme la justice est née des rapports intimes qui lient les citoyens entre eux par un échange mutuel de devoirs et de services, la forme la plus parfaite et l'expression la plus pure de la justice doit être l'unité de l'État, l'étroite fraternité de ses membres, l'accord et l'harmonie de toutes ses parties. « Quel est le plus grand bien d'un État, celui

(1) Chap. III.
(2) Chap. IV.
(3) Chap. V.
(4) Ibid.

» que le législateur doit se proposer comme but, » et quel en est le plus grand mal? Le plus grand » mal d'un État, c'est ce qui le divise et forme plu- » sieurs cités d'une seule. Son plus grand bien, » c'est ce qui en lie toutes les parties et le rend » un (1). »

Sans doute, en écrivant ces lignes, Platon songe aux destinées de la Grèce : témoin de la décadence précoce de sa patrie, il voit condamnées par les exemples de l'histoire, par les tristes leçons de l'expérience, la discorde et la désunion, qu'il proscrit, au nom de la science, comme un fléau mortel pour les sociétés. Invincible à Marathon, à Salamine, à Platée, où l'invasion étrangère suspend les luttes intérieures, et réunit dans le sentiment du péril commun des cités rivales et ennemies, la Grèce, à peine affranchie des Barbares, s'épuise en dissensions intestines, et tourne ses forces contre elle-même. « O vous, s'écrie Aristophane, qui » à Olympie, aux Thermopyles, à Delphes, ar- » rosez les autels de la même eau lustrale, et ne » formez qu'une seule famille, vous ruinez par la » guerre les Grecs et leurs villes, en présence des » Barbares vos ennemis (2). » Athènes triomphe

(1) Plat., p. 462, *a. b.*

(2) Aristoph., Lysistrata, v. 1127. Et plus loin, vers 1247 :

« O Muse, tu vis près d'Artemisium, les Athéniens, semblables à des » Dieux, s'élancer sur les vaisseaux ennemis, et vaincre les Mèdes. Et » nous, Léonidas nous poussait au combat comme des sangliers qui ont » aiguisé leurs défenses ; l'écume inondait notre chevelure et tout notre » corps : c'est que les Perses égalaient en nombre les grains de sable de la » mer. Reine des bois, Diane chasseresse, viens présider à notre alliance, » viens consacrer notre éternelle union ! Que désormais la douce amitié » règne entre nous. »

au temps de Cimon et de Thémistocle, grâce à cet héroïque élan de patriotisme et d'union nationale qui sacrifie la cité même au salut de tous, jette le peuple entier sur la flotte, et transporte audacieusement la guerre en Asie. Mais bientôt éclatent les excès désastreux de la démagogie athénienne, l'au dace des factions, l'anarchie, la licence; d'imprudents conseillers égarent la multitude; et après des fautes irréparables, Athènes vaincue voit renverser par Lysandre les murailles de Thémistocle.

Sparte, au contraire, n'a vaincu sa rivale, et maintenu sa suprématie dans la Grèce, que par l'unité de ses lois; et Descartes en a jugé comme Platon, lorsqu'il dit, au discours de la Méthode : « Si Sparte a été autrefois très-florissante, ce n'a » pas été à cause de la bonté de chacune de ses lois » en particulier, vu que plusieurs étaient fort » étranges, et même contraires aux bonne mœurs, » mais à cause que n'ayant été inventées que par » un seul, elles tendaient toutes à même fin (1). »

Cette unité qui avait manqué à la Grèce, Platon la prescrit comme la loi suprême de la politique; et il s'élève énergiquement contre la désunion qui crée plusieurs États dans un seul, par l'antagonisme des intérêts. « D'où vient cette diver» sité de sentiments, sinon de ce que tous les » citoyens ne disent pas des mêmes choses : ceci » m'intéresse..... supprimez cette distinction, sup» posez-les tous également touchés des mêmes » choses, l'État ne jouira-t-il pas alors d'une par-

(1) Descartes, *Méth.*, 2e partie.

» faite harmonie? Pourquoi? parce que tous ses » membres ne feront, si je puis parler ainsi, qu'un » seul homme (1). » De même qu'il existe entre l'âme et le corps une si étroite union, que la moindre blessure qui atteint le corps affecte l'âme tout entière, l'État doit se réjouir ou s'affliger de ce qui afflige ou réjouit chacun de ses membres, y prendre part comme s'il le ressentait lui-même : « Il régnera entre nos citoyens un accord inconnu » dans les autres États. Comme chacun aura pour » maxime que l'intérêt d'autrui ne diffère pas du » sien, ils tendront tous au même but (2). »

On sent que Platon a les yeux fixés sur la législation de Sparte, sur cette Constitution de Lycurgue dont Plutarque a dit : « En somme, il accoustuma ses citoyens à ne vouloir et ne pouvoir » jamais vivre seuls, ains estre par manière de » dire collez et incorporez les uns avec les autres, » et à se trouver toujours ensemble comme les » abeilles à l'entour de leurs supérieurs, sortant » hors d'eulx-mesmes presque par un ravissement » d'amour envers leur païs, et de desir d'honneur » pour servir entièrement au bien de la chose pu» blique (3). »

Ce qui fait les grands peuples, c'est l'unité nationale; non cette unité passagère et factice, que le despotisme fait naître de la contrainte, et maintient par la violence, mais cette unité volontaire, que fonde et que protége la liberté (Platon s'en

(1) Plat, p. 462. *c*, *d*, *e*.
(2) Ibid., p. 463 et sqq.
(3) Plutarque, *Vie de Lycurgue*, traduction d'Amyot, LIV.

est-il assez souvenu ?), que cimentent les sentiments généreux, les mâles vertus, les nobles passions : Nous aimons la terre natale où nous avons été nourris, et où reposent des cendres vénérées; aux émotions de la famille, se mêle le souvenir des bienfaits de la commune patrie; la fierté nationale, qui associe la grandeur du pays à l'honneur, à la dignité de chaque citoyen; la sympathie qu'engendre la communauté des mœurs et des croyances; le respect des traditions glorieuses. Se rencontre-t-il dans l'État des esprits étroits, des cœurs égoïstes, incapables de dévouement, et de patriotisme, l'intérêt est là, pour les enchaîner, à défaut de convictions généreuses. Ceux même qui ne sont sensibles qu'à ce qui leur est personnel, s'attachent encore à l'État qui respecte, protége ou favorise leur bien-être : ils comprennent que dans une République bien ordonnée, l'égoïsme absolu serait au moins un calcul maladroit; que la prospérité privée n'y est pas distincte de la prospérité nationale; que la chose publique ne peut dépérir, sans entraîner dans sa ruine toutes les fortunes particulières.

Jusque-là tout est vrai dans la pensée de Platon. Pourrons-nous en dire autant de ce qui va suivre, et la trame serrée de ce beau système ne semble-t-elle pas un moment rompue?

Platon, sans se dissimuler la défaveur qui l'attend, et les clameurs qu'il va soulever, sans craindre, comme il le dit lui-même, « les vagues » redoutables » qui menacent de l'engloutir, s'engage ici dans une voie imprévue : il quitte les principes généraux, pour traiter de l'organisation

pratique de l'État, et découvre enfin ce qu'il n'osait révéler : « Eh quoi! dit Adimante, tu perds » courage? tu veux nous dérober la plus intéres» sante partie de cet entretien? penses-tu donc » nous échapper? » — « Ceci, répond Socrate, » doit trouver encore moins de créance que tout » le reste..... On niera que la chose soit possible; » et fût-il bien démontré qu'elle est possible, on » niera qu'elle soit bonne; voilà ce qui m'empêche » de dire librement ma pensée (1). » Pressé par ses amis, Platon se décide à parler : il avoue que l'unité de l'État n'est pas possible à ses yeux sans le sacrifice de *la propriété* et de *la famille.* Cette chimère de l'unité absolue, il en expose le plan tel qu'il l'a conçu; et nous nous trouvons en présence de ce qu'on appelle *le Communisme.*

Soit qu'on vienne combattre ou défendre cette doctrine, il faut la définir; il faut préciser un terme vague et flottant qui se prête aux interprétations les plus variées, qui peut désigner les systèmes les plus divers, et dont on a tant abusé surtout de nos jours. Il est vrai que nos pères n'avaient pas vu, comme nous, d'étranges utopies, jadis reléguées dans le domaine de la spéculation, descendre dans l'arène politique, et prétendre au gouvernement du pays; aussi voyons-nous la plupart des hommes porter, involontairement, dans ces matières, un esprit prévenu, un jugement passionné, plus de partialité que de justice. On déclare, sans examen, que toute théorie communiste se ré-

(1) Plat., p. 450, *c*, *d*, *e*.

sume en deux points : « *Promiscuité des femmes*, » au profit du libertinage ; « *partage des biens*, » au profit de la paresse. Quand il serait vrai que la stricte logique poussât le communisme vers ces conclusions extrêmes, gardons-nous d'oublier que Platon, par une glorieuse inconséquence, a sauvegardé les grands principes de la morale, flétri le vice et adoré la vertu. L'exagération sert mal une cause que la simple vérité suffit à rendre invincible : pour ne laisser aucun prétexte à l'erreur, il faut l'accueillir, sans préjugés et sans haine ; il faut exposer avec une fidélité scrupuleuse ces témérités de l'esprit humain, et respecter les grands esprits, jusque dans leurs erreurs.

Comme l'a dit Fénelon : « Platon et Lycurgue ne » prétendaient point favoriser les passions honteu- » ses et brutales ; mais ils permettaient le mélange » libre des deux sexes fait avec modestie dans un » certain temps de l'année, afin que les enfants ne » reconnussent point d'autre famille que la patrie, » ni d'autres pères que les conservateurs des lois : » maxime contraire à la sainteté de nos mariages, » maxime cependant fondée, à ce que croyaient » ces législateurs, sur l'amour de la patrie. Ils se » trompaient sans doute dans ces conséquences, » mais, en se trompant, ils tendaient à cette loi » éternelle et immuable que tous doivent sui- » vre (1). »

Le communisme a revêtu mille formes. Platon le reconnaît lui-même : « Cette communauté peut

(1) Fénelon, *Essai sur le gouvernement civil*, chap. II, sub fine.

» se pratiquer de plusieurs manières (1). » Quelle est donc celle qu'il adopte? Quel en est le vrai caractère et le but? Comment en règle-t-il l'institution? de quelle façon l'a-t-il expliquée, sinon justifiée dans ce livre?

Platon part de ce principe qu'il faut assigner à chaque être une destinée conforme à sa nature; que l'analogie ou la diversité des natures doit avoir pour conséquence l'analogie ou la diversité des fonctions sociales. Frappé de l'infériorité de la condition des femmes dans les États, Platon se demande si la Providence a départi aux deux sexes mêmes dons, mêmes facultés, mêmes aptitudes, ou s'ils diffèrent essentiellement de nature. Prévoyant les arguments que l'on pourra tirer de la distinction des sexes, il déclare que cette diversité est extérieure, et n'a pas plus de valeur à ses yeux que celle qui distingue de l'homme chauve l'homme qui a une épaisse chevelure. Il ne s'agit pas de savoir si deux hommes diffèrent par quelque endroit, mais s'ils diffèrent quant à l'emploi qu'on leur destine; et si leur intelligence et leur âme sont de même nature, les inégalités physiques ne devront entraîner que des différences de degré dans l'accomplissement des mêmes fonctions. Or, y a-t-il dans l'homme un seul talent, une seule vertu, qui ne se retrouve aussi dans la femme? Les mœurs et les lois de l'antiquité proclamaient l'infériorité, consacraient la servitude des femmes. Platon montre que la femme, supérieure à l'homme en quel-

(1) Plat., p. 450, *a*, *b*.

ques points, lui est égale, peut-être, en toutes choses; que, du moins, il n'est pas de circonstance où elle ne puisse partager ses travaux, et servir avec honneur la République. Pourquoi donc l'exclure du droit commun? Elle ne semble inhabile aux fonctions qui sont le partage de l'homme, que parce qu'on l'a frustrée de l'éducation à laquelle elle avait droit comme nous; et si les femmes qui veulent se mêler des travaux, des occupations viriles, prêtent au ridicule, c'est que toute innovation qui froisse nos préjugés met en belle humeur les esprits mesquins. Conjurons ces railleurs de quitter leur froid badinage; qu'ils sachent qu'il n'y a de honteux et de ridicule que le mal (1). « Les » masles et femelles, dit Montaigne, sont jectez » en mesme moule : sauf l'institution et l'usage, » la différence n'y est pas grande. Platon appelle » indifféremment les uns et les aultres à la société » de touts estudes, exercices, charges et vacations » guerrières et paisibles, en sa République; et le » philosophe Antisthènes ostait toute distinction » entre leur vertu et la nostre. Il est bien plus aysé » d'accuser un sexe que d'excuser l'aultre (2). »

Élevées sous la même règle, sous la même discipline que les hommes, formées par les mêmes enseignements et éprouvées par les mêmes exercices, soumises à la même loi, appelées aux mêmes honneurs, les femmes seront classées désormais suivant leur mérite, et non d'après leur sexe. Elles suivront les soldats à la guerre, et leur présence

(1) Plat., p. 452 et sqq.
(2) Montaigne, *Essais*, III, ch. V.

animera les guerriers. Elles siégeront dans les tribunaux, et leur modération conciliera bien des différends : elles partageront le gouvernement de l'État, et leur douceur calmera les passions politiques. Toutefois, comme les femmes sont presque toujours, et en toutes choses, plus délicates que les hommes, il sera nécessaire d'avoir égard à la faiblesse de leur sexe, dans les fardeaux qu'on leur imposera (1).

Les femmes ne vivront donc plus enfermées dans le *gynécée*, comme chez les barbares, et étrangères au commerce de la société; les deux sexes se trouveront partout réunis : et le législateur aura soin d'assortir autant que possible les caractères semblables. De ces rencontres fréquentes et de ces relations sociales naîtront des inclinations mutuelles. C'est une loi de la nature et une nécessité invincible; non pas « une nécessité géométrique, » mais une nécessité fondée sur l'amour, dont les » raisons ont plus de force pour entraîner, que les » démonstrations des géomètres (2). » Mais souffrira-t-on que les unions se forment au hasard, se nouent et se dénouent à l'aventure? Faudra t-il tolérer ce mélange honteux, cette promiscuité impure? Non, car ce désordre souillerait l'État. Les magistrats y mettront obstacle par une défense expresse et rigoureuse; et ils s'attacheront à former *des mariages* (3) *aussi saints que possible.* Mais

(1) Plat, p. 457, *a*, *b*, *c*.
(2) Ibid., p. 458, *a*, *b*, *c*, *d*.
(3) Ibid., p. 459, *a*. γάμους ἱεροὺς ἐις δύναμιν ὅτιμάλιστα. J.-J. Rousseau, parlant de Platon, était en droit de dire : « Je ne parle point de cette pré-

il ne faut point laisser dépérir et dégénérer la population de l'État; et il importe que les générations qui se succèdent croissent en vigueur et en intelligence, au lieu de s'énerver et de s'abâtardir ; l'État favorisera donc de tout son pouvoir les unions des citoyens d'élite dans les deux sexes, et tâchera d'écarter du mariage ceux qui sont disgraciés de la nature. Les magistrats surveilleront avec vigilance le choix, et même le nombre des couples, de peur que la population de l'État ne s'accroisse au delà des bornes tracées par ses ressources ; de peur que la communauté ne devienne impraticable dans une nation trop nombreuse. Comme il serait dangereux de froisser ouvertement les désirs des particuliers, et d'étouffer leur indépendance, ces mesures seront tenues secrètes; et l'on usera d'adresse et de tact, pour forcer, sans violence apparente, les volontés particulières. Les adolescents des deux sexes se réuniront souvent aux fêtes publiques. Là seront rassemblés les époux futurs, et ils seront unis sous les auspices des magistrats. On interdira les mariages hâtifs et précoces : il ne faut point que les enfants soient engendrés avant la maturité des époux, ou dans leur vieillesse. Le fruit de ces commerces funestes sera réputé illégitime, né d'un concubinage flétri par la loi (1). Les parents seront déclarés coupables de sacrilége, parce qu'en engendrant un enfant dont la naissance est une œu-

---

» tendue communauté de femmes, dont le reproche tant répété prouve que
» ceux qui le lui font ne l'ont jamais lu. » (*Émile.*)

(1) Plat., p 460, *a*, *b*, *c*, *d*.

vre de ténèbres et de libertinage, qui n'a été précédée ni des auspices, ni des prières publiques, ils obligent l'État à une cruauté. L'État en effet ne peut adopter les enfants illégitimes, sans favoriser le libertinage. Tout mariage légal sera une solennité publique : on fera des sacrifices aux dieux : l'union sera bénie par les magistrats ; les prêtres, les prêtresses, le peuple entier, adresseront à Dieu de ferventes prières, afin qu'il veille sur les jeunes époux, et fasse naître de citoyens vertueux, de parents dévoués à la patrie, une postérité plus vertueuse encore. Il n'y aura qu'une seule exception à la sainteté du mariage (1) (ici Platon emprunte à la cité de Lycurgue une de ses plus étranges lois (2)) ; quand un citoyen se sera distingué par quelque service éclatant, il pourra choisir une femme qui lui ressemble : par ce moyen l'État s'enrichira de nobles rejetons, et la lignée des grands hommes se perpétuera dignement dans la République. Un tel système a pour conséquence fatale la nécessité d'abandonner les enfants qu'une disgrâce de la nature rend tout à fait impropres à servir l'État. C'est en vain que le législateur entoure de précautions mystérieuses cette repoussante coutume, admise, il faut le dire, par l'antiquité tout entière, et, chose plus étrange, acceptée sans réprobation, comme nécessaire à l'État, par des philosophes tels qu'Aristote et Platon (3).

(1) Plat., p. 460, *a*, *b*, *c*, *d*.
(2) *Vie de Lycurgue*, XXIX, XXX, Amyot, p. 292.
(3) Plat., p. 461, *a*, *b*, *c*.— Aristote, II. 109.

Tous les enfants reconnus par l'État seront considérés comme un trésor commun ; la République devra pourvoir à leur éducation. La famille ne sera point détruite, mais étendue, élargie : l'État ne sera qu'une seule famille. Dès l'instant de sa naissance, l'enfant est enlevé à ses parents et porté au berceau commun. On pourvoit avec sollicitude à ses premiers besoins ; sa mère même peut venir l'allaiter. Parvenu à l'adolescence, il reçoit une éducation vigoureuse, apprend à servir son pays, et lui consacre sa jeunesse. Enfin lorsqu'il possède toute la maturité de la raison et de l'expérience, il devient magistrat et consacre, à faire respecter la justice, une vertu dès longtemps éprouvée. Il vit donc plus heureux que les athlètes couronnés aux jeux olympiques. Il remporte une victoire plus belle et une palme plus glorieuse, puisque le salut de la patrie y est attaché. A sa mort, il laisse une mémoire vénérée : la patrie adopte ses enfants, et lui décerne des funérailles splendides (1).

L'unité de l'État serait chimérique sans cette unité de règle et de discipline : Sachons l'établir dans toutes les parties de la République. Que l'amour du pays préside aux relations sociales et consacre dans les rapports des citoyens, comme dans l'éducation et les mariages, le culte du bien et de la vertu. Pour que l'Etat forme une seule famille, nous voulons que les enfants et les parents s'ignorent les uns les autres ; mais il ne faut pas que, par

(1) Plat., p. 465, 466, 467.

des méprises involontaires, les citoyens outragent la piété filiale et la tendresse fraternelle, ou contractent des unions incestueuses. Les enfants d'une même génération seront donc considérés comme frères et sœurs, et les jeunes gens devront vénérer les vieillards comme leurs parents; par là l'incertitude de la naissance deviendra la plus puissante barrière contre la discorde et la violence (1).

D'ailleurs où trouver des éléments de discorde quand personne ne peut rien posséder en propre? Tous les biens ne sont-ils pas en commun? Le territoire et ses habitants, les champs et les moissons, le citoyen et sa famille, l'âme et le corps, appartiennent à la patrie, qui ne s'approprie toutes les ressources que pour en faire jouir ses enfants avec plus de justice et de sécurité. Le pauvre et le riche sont assis à la même table; ou plutôt, il n'y a plus ni pauvre ni riche: l'Etat possède seul la richesse, et pourvoit par les repas publics à la subsistance de tous. Laissons quelques égoïstes se plaindre que nous ayions diminué leurs jouissances : ils ne voient pas que la part de chacun en devient plus durable et plus assurée; mais dans les États où le riche ne possède le superflu qu'en privant le pauvre du nécessaire, rien n'égale la vivacité de ses jouissances, si ce n'est leur fragilité (2).

« Le plaisant dialogue du législateur de Platon » avecque ses citoyens (3), fera honneur à ce pas-

(1) Plat., p. 461, *b, c, d.*
(2) Ibid., p. 464, *a, b, c, d.*
(3) Ibid., p. 923, *a, b c.*

» sage, » comme dit Montaigne, au chapitre des Essais où il blâme les testaments, et condamne la folle manie de faire « *ces triages extraordinaires.* » « Comment donc, disent-ils, sentant leur fin pro» chaine, ne pourrons-nous point disposer de ce » qui est à nous à qui il nous plaira?.... A quoi » le législateur respond en cette manière : Mes » amis, qui avez sans doubte bientost à mourir,.... » moy qui foys les lois, tiens que ny vous n'estes » à vous, n'y n'est à vous ce que vous jouïssez. Et » vos biens et vous, estes à vostre famille, tant pas» sée que future; mais encores plus sont au public» que et vostre famille et vos biens. Parquoy, de» peur que quelque flatteur en vostre vieillesse ou » en vostre maladie, ou quelque passion vous so» licite mal à propos de faire testament injuste, je » vous en garderay : mais ayant respect à l'intérest » universel de la cité et à celuy de vostre maison, » j'establiray des lois, et feray sentir comme de » raison que la commodité particulière doibt céder » à la commune. Allez vous en joyeusement où la » nécessité humaine vous appelle. C'est à moy, qui » ne regarde pas l'une chose plus que l'autre, qui » autant que je le puis, me soigne du général, d'a» voir soucy de ce que vous laissez (1). »

Ainsi, pour établir dans l'État cette immuable unité qui peut seule en assurer la grandeur, Platon s'efforce de détruire tous les germes de division qui naissent du caprice individuel. L'action du gouvernement est languissante et timide; aussi voyons-

(1) **Montaigne, *Essais*, II, chap. VIII.**

nous régner l'anarchie dans les fonctions sociales, dans le mariage, dans l'éducation, dans la propriété. Le désordre est dans les fonctions sociales, par l'injuste domination d'un sexe sur l'autre; les femmes, reléguées dans la vie privée, sont pour ainsi dire en dehors de l'action des lois; dispensées de tout service public, elles ne peuvent consacrer au pays ce qu'elles ont de force, de talent, de vertu. Le désordre est dans le mariage que profane la licence des passions individuelles; chacun prend pour règle sa fantaisie; les unions se forment au gré du hasard, unions précaires, mal assorties, qui sont impuissantes à assurer le bonheur domestique et laissent insensiblement dépérir les générations. Le désordre est dans l'éducation d'où dépend tout l'avenir de l'État, car la jeunesse est abandonnée sans contrôle à l'ignorance, à la faiblesse, et parfois à l'immoralité des parents. L'État devrait veiller avec un soin jaloux sur tous ces enfants qui deviendront hommes, sur ces adolescents, futurs citoyens d'une commune patrie : et l'État manque à son devoir, abdique son droit, et par sa coupable négligence, compromet les destinées nationales. Où est cette direction commune et féconde qui devait inspirer à tous l'amour du pays et les vertus dont la patrie a besoin pour se maintenir grande et prospère? Élevés au hasard et à l'aventure, les uns dans la richesse et le luxe, les autres dans l'indigence et les privations; ceux-ci dans l'étude, au sein de la science, ceux-là dans l'ignorance et la barbarie, tous sans croyances communes, ils se trouveront un jour en présence, différents de ca-

ractères, divisés par les mœurs et les habitudes, plus semblables à des ennemis prêts à se combattre, qu'à des citoyens unis pour le bien public. Enfin le désordre règne dans le travail, et dans la propriété qui en est le fruit; tandis que les uns s'énervent dans l'oisiveté, les autres succombent à la tâche: quelques particuliers peuvent à leur gré tarir les sources de la richesse publique; on tolère la scandaleuse disproportion des fortunes, l'iniquité de l'héritage qui livre souvent des biens superflus au plus incapable ou au plus indigne, tandis que le citoyen probe et laborieux manque du nécessaire : partout triomphe la cupidité, l'avarice, la concurrence égoïste et insatiable, et la cité est en proie à tous les fléaux qu'entraîne cette liberté déréglée.

Comme ces désordres sont nés d'un vice commun, Platon leur oppose un remède unique : la souveraineté énergique et absolue de l'État, qui, pliant à ses lois, au nom du bien public, tout ce que les États mal gouvernés livrent à la licence des volontés particulières, étend son pouvoir et sa protection sur les femmes, désormais citoyennes comme les hommes; règle les mariages; domine l'éducation; répartit le travail; enfin dispose seul de la propriété, et pourvoit sans effort aux besoins de tous, en nivelant les fortunes privées. Le législateur ne laisse rien au hasard : tout est prévu, tout est réglé par la loi dont les décisions sont souveraines et inflexibles, la puissance absolue, l'empire illimité.

CHAPITRE VII.

DU COMMUNISME

Sommaire : Discussion du communisme. Erreur de Platon, reproduite par les communistes modernes.

Ce qui justifie aux yeux de Platon les institutions qu'il propose, c'est la nécessité de maintenir l'ordre et l'unité dans l'État. Les déréglements de la volonté humaine engendrent le désordre et la désunion: en détruisant la propriété et la famille, le législateur ferme l'asile de la liberté individuelle (1).

Après avoir fidèlement exposé ce plan de communauté sociale, nous devons rechercher si Platon n'a pas été conduit à son insu, par des déductions plus spécieuses que légitimes, à cette conclusion qu'il croit inséparable du principe de l'unité nationale (2). Si l'on ne peut impunément méconnaître la nature de l'homme et ses plus nobles instincts, la réflexion nous montrera les déceptions cachées sous cette poétique promesse d'un âge d'or nouveau. Nous verrons l'amour de la patrie étouffé par ces mêmes institutions, qui ont tout sacrifié au culte exclusif de la patrie. Alors s'évanouira le

(1) Voir chap. VI.
(2) Ibid.

prestige de cette communauté tyrannique; nous serons en droit de ne plus voir dans un tel système qu'une dangereuse hypothèse, et nous le désavouerons, comme une chimère qui trouble l'ordre et l'harmonie de la République.

Platon a prouvé que la perfection de l'État dépend de la perfection des citoyens qui doivent remplir toutes les professions sociales (1), que la valeur des citoyens dépend de l'éducation qui leur est donnée (2), que l'éducation doit avoir pour fondement la justice (3), que la justice a pour véritable expression l'ordre, l'accord et l'harmonie de toutes les parties de l'État (4). Non-seulement le communisme n'est point contenu dans ces prémisses, mais il les contredit ouvertement (5) : prétendre que l'harmonie sociale exige l'anéantissement absolu des membres qui composent la société, c'est vouloir concilier deux idées qui s'excluent. Le bien de la patrie dépend de l'énergie, du dévouement des citoyens : étouffer au nom de la loi les libertés individuelles, c'est paralyser toutes les forces, énerver ou éteindre tous les courages. Comment le dommage des citoyens tournerait-il au profit de l'État? Qui ne voit, au contraire, que l'amour de la patrie a ses racines vives dans les sentiments

(1) Voir chap. III.
(2) — chap. IV.
(3) — chap. V.
(4) — chap. VI.
(5) « Ce plan, dit Aristote, est précisément incompatible avec le but que » Platon assigne à l'État. »

Πρὸς τὸ τελος ὅ φησι τῇ πόλει δεῖν ὑπάρχειν, ἀδύνατον.

(*Politique*, liv. II, chap. I, 3.)

que proscrit ici le législateur? L'homme ne peut s'intéresser aux choses qu'autant qu'elles le touchent de près; et si l'intérêt personnel n'est pas le seul mobile de tous ses actes, il en est du moins une condition nécessaire et indestructible. Supprimer la propriété, la famille, c'est détruire ce qui attache irrésistiblement le citoyen à la fortune, au bonheur, à la sécurité de l'État; en lui fermant l'asile domestique pour le vouer tout entier aux fonctions publiques, l'on éteint son énergie et l'on émousse son ardeur. Les idées abstraites, les intérêts généraux, qui ne s'adressent qu'à la raison, laissent le cœur froid et indifférent, la volonté molle et inerte. C'est dans les affections privées, dans les sentiments personnels, dans tous ces mobiles puissants, dont la famille est le domaine et l'asile, que se fortifient les vertus publiques; là s'éveillent l'instinct national, le dévouement civique, et l'amour du pays. « Ce serait une chose mons» trueuse, dit Fénelon. de se préférer soi-même » à toute sa patrie, sa patrie à tout le genre hu» main, car l'amour raisonnable se réglant toujours » sur le degré de perfection et d'excellence de » chaque objet, commence par l'universel et des» cend par gradation au particulier. Au contraire, » le soin qu'il faut avoir de faire remplir à chacun » les devoirs de cette loi éternelle doit commencer » par le particulier et remonter au général (1). »

Platon prétend que dans sa République chaque citoyen portera le même intérêt aux affaires des

(1) *Essai sur le gouvernement civil*, chap. II.

autres qu'aux siennes propres, puisqu'il pourra dire de toute chose : *Ceci est à moi sans être mien* (1). Aristote lui répond avec justesse qu'il ne sera pas moins vrai de dire : *Rien n'est à moi de ce qui est mien* (2) ; qu'on portera peu de sollicitude à des intérêts qui ne toucheront personne ; et que l'aiguillon du travail étant supprimé, chacun s'épargnera des efforts superflus et s'en remettra aux autres des fonctions qu'il devait remplir.

Platon s'imagine avoir étendu le foyer domestique, sans le détruire. « L'État ne sera plus qu'une » seule famille (3). » Aristote prouve, au contraire, que toute famille est effacée, toute affection tarie dans ce système. « Ainsi que la saveur de quelques » gouttes de miel disparaît dans une vaste quantité » d'eau, l'affection que font naître les noms si doux » de père et de fils sera perdue dans un État où il » sera tout à fait inutile que le fils songe au père, » le père au fils, les enfants à leurs frères (4). »

Enfin Platon reconnaît que le devoir du législateur est de rendre heureux l'État tout entier : mais il croit arriver à ce résultat en privant telle ou telle classe de citoyens, les guerriers, par exemple, de toute jouissance personnelle, au profit de je ne sais quelle félicité générale, qui rejaillira sur eux comme sur les autres, et dont ils prendront leur part (5). Aristote montre encore le néant de cette promesse :

(1) Plat., p. 462, *c*, *d*, *e*.
(2) Aristote, *Polit.*, l. II, ch. I, ep. 11.
(3) Plat., p. 461, *b*, *c*, *d*.
(4) Aristote, *Polit.*, l. II, ch. I, 17.
(5) Plat., p. 464, *a*, *b*, *c*, *d*.

les particuliers auront sacrifié la proie pour l'ombre, s'ils suivent Platon vers ce bonheur imaginaire qu'il fait briller à leurs yeux: « L'État tout entier ne sau- » rait être heureux quand la plupart ou quelques- » uns de ses membres, sinon tous, sont privés de » bonheur. Le bonheur ne ressemble pas au nombre » pair qui, pris dans sa totalité, présente des pro- » priétés que n'ont point ses parties. Il en est tout » autrement du bonheur (1). » La félicité ne saurait être générale dans un État qu'autant que les individus y participent; toute jouissance est individuelle.

Bien que ce système présente, comme le remarque Aristote, « une rare apparence de philanthro- » pie, encore qu'au premier aspect il séduise par » la merveilleuse réciprocité de bienveillance qu'il » semble devoir inspirer à tous les citoyens (2), » cette fraternité si vantée n'est au fond qu'indifférence et tiédeur.

La République ne répond donc nullement au but que s'est proposé Platon, et dès lors rien ne justifie ces étranges institutions : « Platon, dit » J.-J. Rousseau, dans l'Émile, donne aux femmes » les mêmes exercices qu'aux hommes : je le » crois bien. Ayant ôté de son gouvernement les » familles particulières, et ne sachant plus que » faire des femmes, il se vit forcé de les faire » hommes..... Je ne parle point de cette prétendue » communauté de femmes dont le reproche tant

---

(1) Aristote, *Polit.*, l. II, ch. II, 16.
(2) Aristote, *Polit.*, l. II, ch. II, 8.

» répété prouve que ceux qui le lui font ne l'ont » jamais lu : je parle de cette promiscuité civile qui » confond partout les deux sexes dans les mêmes » emplois, dans les mêmes travaux, et ne peut » manquer d'engendrer les plus intolérables abus; » je parle de cette subversion des plus doux senti- » ments de la nature immolés à un sentiment arti- » ficiel qui ne peut subsister que par eux; comme » s'il ne fallait pas une prise naturelle pour former » des liens de convention, comme si l'amour qu'on » a pour ses proches n'était pas le principe de celui » qu'on doit à l'État, comme si ce n'était pas par la » petite patrie, qui est la famille, que le cœur s'at- » tache à la grande; comme si ce n'était pas le bon » fils, le bon mari, le bon père qui fait le bon ci- » toyen. »

Toutefois, il est juste de rappeler ici comment une noble et généreuse pensée a conduit Platon à de si graves erreurs : on sait que les anciens avaient fait de la femme l'esclave et la propriété de l'homme; les plus heureuses vivaient dans une tutelle absolue; la culture de l'intelligence leur était interdite; la société ne permettait qu'aux Aspasie, aux courtisanes d'élite, les nobles occupations de l'esprit; enfin toute une moitié de la race humaine était retenue dans une éternelle enfance. L'abus de la force étouffe tout commerce affectueux. Les hommes dédaignaient d'associer à leurs peines, à leurs jouissances, à leurs vœux, à leurs entreprises, celles qu'ils tenaient dans la dépendance. La douce et pacifique influence des femmes étant méconnue, on ignorait cet échange d'estime et d'amitié con-

fiante, cette communion de pensées, d'intérêts et de sentiments, cette pure intimité qui embellit le foyer domestique et sanctifie la famille. De là ces étranges amours qui souillèrent les mœurs de l'antiquité. Là où la femme n'était point la compagne de son époux, l'amour tel qu'on le conçoit dans nos mœurs, chaste, délicat et respectueux, l'amour ne pouvait exister dans le mariage : l'homme eût cru s'abaisser, en offrant à la mère de ses enfants ce culte passionné de tendresse et de dévouement qui élève et consacre l'union des sexes par le commerce des âmes. C'est l'honneur de Platon d'avoir flétri ces unions monstrueuses et ces brutales amours que chantait sans rougir la poésie grecque et latine. « Amours de matelots, s'écrie-t-il » dans le Phèdre, impurs désirs, privautés infâmes, » où l'homme descend au rang de la bête et ne » rougit pas de poursuivre un plaisir contre na- » ture (1). » En protestant contre des lois iniques et des coutumes dégradantes, en relevant la condition des femmes, en réclamant l'émancipation qui leur était due, Platon s'élève au-dessus de son siècle ; il inaugure une civilisation plus pure et plus haute. Il a compris que les deux sexes sont égaux et semblables par le discernement du bien et du mal, par l'instinct du devoir, par la responsabilité de la conscience, par l'attente d'un avenir meilleur, par tout ce qui fait la dignité des créatures libres et raisonnables. Son erreur est d'avoir con-

(1) Plat., p. 241, *d*, *e* ; p 243, *c*, *d* ; p. 251, *a*, *b*, *c*, *d*. Cf. Rép., p. 403, *a*, *b*, *c*. Lois, p. 636, *b*, *c*, *d*. Banquet, p. 219, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*.

clu de l'égalité des droits et des devoirs moraux des deux sexes à l'identité de leurs fonctions sociales. Ce qu'il y a de semblable en eux, c'est seulement la nature morale et la destinée morale, qui sont communes à tous les membres de la famille humaine. Cette unité laisse d'ailleurs subsister la diversité des inclinations et des aptitudes; elle ne détruit pas les distinctions, elle les concilie; et vouloir en déduire, comme Platon, l'identité des fonctions, l'égalité absolue des devoirs civils et politiques pour les deux sexes, c'est tomber dans une confusion dangereuse (1).

Dans cette application bizarre et outrée du principe de l'unité nationale, ce qui doit peut-être étonner plus que tout le reste, ce n'est pas que Platon se soit aveuglé sur la perfection d'un système que la réalité condamne sans doute, mais qui, par une logique apparente, peut séduire l'intelligence; ce n'est pas que cette unité idéale qu'il rêvait lui ait apparu comme un bienfait immense pour l'État; c'est qu'il ait cru cette combinaison praticable. Nous ne parlons pas de la possibilité morale de faire accepter une telle révolution par tout un peuple : Platon va répondre à cette objection, en demandant que la philosophie prenne possession du gouvernement, et obtienne l'assentiment public, non de la force et de la violence, mais de la conviction (2). Il s'agit ici de la possibilité matérielle, des difficultés de l'exécution, des mille ob-

(1) Plat, p. 457, *a*, *b*, *c*.
(2) Ibid., p. 473, *c*, *d*; p. 474, *a*, *b*.

stacles qui entravent ce plan et qui nous paraissent insurmontables.

Sur ce point, l'histoire peut expliquer, sinon justifier l'erreur de Platon : l'exemple de la constitution de Lycurgue le dispensait de prouver la possibilité de son système : « ce législateur, dit Plu-
» tarque, avoit mis réellement en être une forme
» de gouvernement que nul avant lui n'avoit jamais
» inventée, et que depuis autre quelconque n'a pu
» imiter ; et a fait veoir, à ceux qui cuident que la
» deffinition du parfaitement sage soit chose ima-
» ginée en l'air seulement, et qui ne peult estre
» réellement en ce monde, *toute une ville entière*
» *vivant et se gouvernant philosophalement*, c'est-
» à-dire, selon les préceptes et les règles de parfaite
» sapience (1). »

Nous retrouvons dans Plutarque (2), dans Xénophon (3), dans tous les écrivains anciens qui ont parlé de Sparte, ces institutions hardies que Platon voudrait appliquer à sa République.

Communauté d'exercices pour les deux sexes :
« Lycurgue voulut que les filles endurcissent leur
» corps en s'exerçitant à courir, jetter la barre et
» lancer le dard, à cette fin que le fruit qu'elles
» concevroient venant à prendre racine forte en un
» corps dispos et robuste, en germast mieux (4). »

Autorité absolue de l'État sur les mariages ; coutume barbare d'exposer les enfants disgraciés de

(1) Plutarque, *Vie de Lycurgue*, traduction d'Amyot, LXV.
(2) *Vie de Lycurgue.*
(3) *Constit. de Sparte.*
(4) *Vie de Lycurgue*, XXV.

la nature; communauté des enfants, éducation commune et publique, égalité des biens et partage des terres.

« Ayant estably, dit Plutarque, une si grande » honesteté et si réservée tempérance es mariages, » il n'eut pas moins de soing d'en oster toute vaine » et féminine jalouzie, estimant..... que la raison » vouloit que l'on permeist à ceulx qui en estoyent » dignes, engendrer les enfants en commun (1).

» Ne vouloit point que les enfants feussent propres » aux particuliers, ains à la chose publique (2). » S'il leur sembloit laid, contrefait ou flouet, ilz » l'envoyoyent jetter dedans une fondrière, ayans » opinion qu'il n'estoit expédient ny pour l'enfant » ny pour la chose publique qu'il vescut. Au demeu- » rant, depuis que l'enfant estoit né, le père n'en » estoit plus le maistre pour le pouvoir faire nourrir » à sa volonté (3).

» Il advisa que pour bannir et chasser hors de sa » ville l'insolence, l'envie, l'avarice, les délices, et » d'avantage, la richesse et la pauvreté, qui sont » encore plus grandes et plus anciennes pestes des » citez et des choses publiques, il n'y avoit point » de moyen plus expédient que de persuader à ses » citoyens qu'ils remeissent en commun toutes les » terres, possessions et héritages de leur païs (4). » Si, dit-on que, depuis, en retournant un jour des » champs, et passant à travers les terres où les bledz

(1) *Vie de Lycurgue*, XXIX.
(2) Ibid., XXX.
(3) Ibid., XXXII.
(4) Ibid., XII.

» avoyent esté non guères avant sciez, voyant les tas » de gerbes tous égaulx, et aussi grands les uns » que les autres, il se prit à rire et dit... que tout » le païs de Laconie luy sembloit un héritage de » plusieurs frères qui eussent nouvellement fait » leurs partages (1). »

« Il n'y avoit personne à qui il fust loisible ny » permis de vivre à sa voulonté, ains estoyent de- » dans leur ville ne plus ne moins que dedans » un camp, où chascun sçait ce qu'il doibt avoir » pour son vivre et ce qu'il doibt faire pour le pu- » blic (2). »

Xénophon s'étonne que Sparte ait été l'une des villes les plus puissantes de la Grèce, avec un si petit nombre de citoyens (3). C'est précisément cette condition qui a facilité l'œuvre de Lycurgue.

« Les anciens Grecs, dit Montesquieu, pénétrés » de la nécessité que les peuples qui vivaient sous » un gouvernement populaire fussent élevés à la » vertu, firent pour l'inspirer des institutions sin- » gulières... Les lois de Crète étaient l'original de » celles de Lacédémone; et celles de Platon en » étaient la correction... Lycurgue, mêlant le larcin » avec l'esprit de justice, le plus dur esclavage avec » l'extrême liberté, les sentiments les plus atroces » avec la plus grande modération, donna de la sta- » bilité à sa ville. Il sembla lui ôter toutes les res- » sources, les arts, le commerce, l'argent, les mu- » railles : on y a de l'ambition, sans espérance d'être

(1) *Vie de Lycurgue*, XII.
(2) Ibid., LI.
(3) Xenoph., *Rép. de Sparte*, ch. I.

» mieux ; on y a les sentiments naturels, et on n'y est » ni enfant, ni mari, ni père : la pudeur même est ôtée » à la chasteté. C'est par ces chemins que Sparte est » menée à la grandeur et à la gloire... Ces sortes d'in- » stitutions ne peuvent avoir lieu que dans un petit » État, où l'on peut donner une éducation générale » et élever tout un peuple comme une famille ; les » lois de Minos, de Lycurgue et de Platon supposent » une attention singulière de tous les citoyens les » uns sur les autres. On ne peut se promettre cela » dans la confusion, dans la négligence, dans l'é- » tendue des affaires d'un grand peuple (1). »

Ce qui justifie encore le législateur de Lacédémone, c'est qu'il avait pris la guerre pour but : le gouvernement d'un peuple tourné tout entier vers la conquête devait ressembler à la discipline d'un camp (2). Comment Platon, qui a reproché à Lycurgue de développer exclusivement la vertu guerrière (3), prend-il pour modèle les lois de Sparte ? contradiction qu'Aristote a justement signalée (4). En prouvant dans les Lois qu'il faut régler tout ce qui concerne la guerre en vue de la paix, Platon n'a-t-il pas réfuté sa propre doctrine ? Cet État qu'il accuse de ressembler moins à une cité qu'à un camp, n'est-ce pas sa République elle-même (5) ?

Là comme à Sparte, est établie cette dictature inflexible qui immole tout à la discipline, fait vio-

(1) *Esprit des Lois*, liv. IV, ch. VI, VII.
(2) *Vie de Lycurgue*, LVIII
(3) Plat., *Lois*, liv. I, p. 632, *d*, *e*. *Rép.*, liv. VIII, p. 544, *d*, *e*; p. 545, *a*. Aristot., *Polit.*, liv. II, ch. VI, 22.
(4) Aristote, *Polit.*, liv. IV, ch. XIII, 10.
(5) Voir ch. VI, sub fine. *Lois*, p. 632, *d*, *e*.

lence à la nature humaine, exige une abnégation dangereuse autant qu'impossible, et ruine les fondements naturels de la société. Vainement le législateur proclame la sainteté des mariages : arracher les enfants du foyer domestique, c'est briser la famille dont ils sont le lien et la plus douce espérance. Vainement il parle aux citoyens de fraternité, de concorde, et les consacre dès l'enfance au culte de la patrie : sacrifier à l'esprit public tous les sentiments individuels, au bien général, tous les intérêts particuliers, c'est détruire tout ce qui attache les citoyens à la fortune du pays (1).

Qu'y a-t-il dans ce système qui se rapporte aux principes que l'on invoque (2)? Nous ne voyons que servitude, que misère, que sacrifices; partout la contrainte qui engendre la répulsion; la rigueur, la violence. Est-ce là cette union tutélaire qui devait naître de la communauté des croyances, de l'éducation des vertus civiques, de l'accord volontaire des citoyens. Dans un État qui ne se maintient que par l'oppression, la probité, le dévouement, la sagesse sont de vains mots : c'est la force et non la vertu qui assure l'unité nationale.

Revenons donc à notre point de départ; la justice, telle que Platon l'a conçue, n'est point réalisée par ces institutions qui n'en offrent qu'une trompeuse image.

En prouvant que ces utopies ne sont point la

---

(1) Voir ch. VI, sub fine. *Lois*, p. 632, *d*, *e*.

(2) « Quand on fait dépendre le bien de l'État de l'éducation, il est » contradictoire de recourir à de semblables moyens. » Aristote, *Polit.*, liv. II, ch. II, 10.

déduction légitime des vérités établies dans les premiers livres, nous avons échappé au double péril de rejeter, à cause de leurs conséquences, les principes élevés de la philosophie de Platon, ou de conclure de l'excellence des prémisses à la légitimité des conclusions.

Non-seulement on réfute ainsi les chimères proposées dans la République, mais encore on met à nu le vice secret de toutes les théories communistes, qui arrivent à de semblables résultats par une contradiction analogue, et par la même déviation d'un principe vrai.

Considérez les divers systèmes de communauté sociale : tous, indépendamment des formes particulières qu'ils doivent à leur origine, présentent ce caractère uniforme d'étouffer la liberté, la personnalité de l'homme sous l'injuste niveau d'une égalité oppressive. Cherchant l'idéal de l'organisation sociale dans l'obéissance passive et servile des citoyens, ils retranchent de l'âme humaine les plus puissants mobiles que Dieu lui ait donnés, et croient par là simplifier les ressorts de l'État, perfectionner la nature de l'homme, tandis qu'ils le dépravent et l'énervent par cette mutilation morale.

Il semble au premier abord que tous ces systèmes soient arrivés au même but par des chemins différents, car chacun d'eux a son origine, son caractère, et pour ainsi dire sa devise particulière : tantôt le communisme naît de l'exagération du principe de la discipline guerrière, tantôt de l'abus du principe théocratique ; ici des excès de l'asso-

ciation commerciale, industrielle, agricole ; dans Platon, nous l'avons vu naître de l'exagération du devoir et de la vertu.

Cette diversité n'est qu'apparente, et s'explique par la diversité des éléments de la nature humaine. Chaque système, suivant les circonstances où il se produit, selon le génie de l'auteur, assigne une plus grande importance à celui de ces éléments qu'il croit méconnu et s'efforce d'en accélérer le développement. Mais l'ordre social les embrasse tous indistinctement, car il n'en est pas qui ne concoure à l'accomplissement de la destinée humaine : la nécessité de défendre les citoyens contre d'injustes attaques, crée la discipline guerrière ; de l'échange pacifique des produits du travail naît le commerce, l'industrie ; le bien-être matériel répond aux besoins physiques de l'homme, comme le sentiment religieux, la vertu, le devoir, aux besoins de sa nature morale.

Nous sommes donc en droit de substituer aux divers principes que les communistes prennent pour point de départ, ce principe plus général, dont tous les autres ne sont que l'expression particulière : *l'homme ne saurait vivre isolé*, car la solitude lui interdit le développement naturel de ses facultés, la satisfaction légitime de ses besoins, l'accomplissement de ses devoirs. Et comme la société a son origine dans l'impuissance de chaque individu à se suffire, comme son but est de porter remède à cette impuissance, la loi de l'association est de mettre en commun les ressources de

tous là où les ressources de chacun sont insuffisantes (1).

De l'exagération de cette pensée sont sorties toutes les erreurs du communisme.

Les plus hardis réformateurs s'accordent au début avec les plus timides : l'ordre social, disent-ils, doit guider les hommes vers le bonheur et la vertu : or, nous voyons toutes les sociétés établies troublées par le désordre et l'iniquité. L'association est donc vicieuse ; elle répond mal à son but, qui est de préserver chaque citoyen des périls auxquels l'exposent sa faiblesse et son insuffisance personnelle.

Quel sera le remède ? Comment détruira-t-on les abus ? C'est ici le véritable point de la difficulté.

Faut-il changer les conditions générales de la société, constituer l'État sur des bases nouvelles ? Ce qui peut se faire de deux manières bien différentes : les uns, en effet, trouvant l'association actuelle insuffisante, proposeront de l'étendre, afin d'annuler de plus en plus les citoyens devant l'État ; d'autres, au contraire, la jugeant excessive, voudront la restreindre.

Ou se bornera-t-on, ce qui est pour le moins aussi plausible, à modifier les détails de l'association, à corriger les lois qui règlent la

(1) « *Que les citoyens d'un État ne mettent rien en commun, cela » est impossible, car l'État est une association. N'y eût-il que l'unité » de lieu, le sol, au moins, sera commun. Mais faudra-t-il que tout » soit commun dans l'État, ou certaines choses seulement ?*

Aristote, Politique, liv. II, ch. I, 2.

part des charges que l'État impose à chacun (1)?

Les communistes répondent, sans hésiter, qu'il faut changer de tout point les bases de l'État: l'association n'est imparfaite que parce qu'elle est trop restreinte ; l'étendre, l'élargir jusqu'à ses dernières limites, établir une communauté absolue, voilà le remède suprême. Telle est, s'il faut en croire tous les systèmes communistes, la conséquence directe et rigoureuse de ce principe : « l'ordre so- » cial est nécessaire au développement actuel de » l'humanité. »

Étrange assertion qui montre assez comment les esprits extrêmes s'emparent d'un principe vrai pour le pousser à l'absurde, et se perdent par les excès d'une logique aveugle. Que l'on compare, en effet, leurs conclusions avec leur point de départ:

Tous les hommes ont besoin de la société qui prête à la faiblesse individuelle l'appui de la force commune; et chacun d'eux fait, en vue du bien général dont il doit partager les fruits, quelques sacrifices personnels.

Donc *il faut sacrifier entièrement les citoyens à l'État : la société parfaite sera celle où, tout étant en commun entre tous, l'on verra régner l'égalité absolue.*

Raisonnement sophistique, dont rien ne justifie les conclusions téméraires, et qui repose sur une équivoque : on part de ce principe que la société est naturelle à l'homme ; et l'on entend par là,

(1) « *Si vous proposez une constitution, il faut qu'on puisse l'ac-* » *cepter et la réaliser, en prenant pour base l'état actuel des choses.* »
Aristote, liv. II, ch. 1, 4.

dans les prémisses, que l'ordre social est une des conditions de la destinée humaine : vérité reconnue de tous; puis, tout à coup, l'on affirme arbitrairement, dans la conséquence, que la société est la condition suprême et l'essence de l'être humain; qu'en dehors de l'ordre social un homme n'est plus un homme, et que la perfection du citoyen consiste à s'absorber sans murmure dans l'État dont il est membre. Le principe du communisme est donc réduit à la valeur d'une hypothèse gratuite : rien n'en démontre la légitimité. Bien plus, tout porte à l'infirmer.

C'est le moindre défaut de cette doctrine de manquer de preuves : elle se contredit elle-même; et les assertions sur lesquelles elle est fondée se ruinent par leur propre exagération : le communisme absolu détruirait tout élément de communauté sociale.

« J'admets, dit Aristote, que l'unité soit pour » l'État le premier des biens. Il est évident, toute» fois, que si cette unité est poussée trop loin, » l'État disparaît.

« L'État est multiple : si vous voulez le pousser » à l'unité absolue, il faudra réduire l'État aux pro» portions de la famille, bientôt même à celles de » l'individu, car il y a plus d'unité dans la famille » que dans la société, et plus encore dans l'individu » que dans la famille.

» Il y a plus : l'État n'est pas seulement composé » d'éléments multiples, mais d'éléments de na» ture diverse : les membres qui le composent » sont dissemblables. L'unité de l'État ne peut

» donc résulter que de l'harmonie de ces éléments » divers, l'égalité n'y peut être que proportionnelle (1). »

Toute association suppose le concours d'éléments divers et distincts : pour qu'elle soit possible, il faut à la fois quelque chose qui unisse, qui rapproche les associés, et quelque chose qui les distingue les uns des autres. Si tout est commun, tout est mêlé : les individus disparaissent ; et l'association s'efface quand les membres qui la composent s'y trouvent perdus et annihilés.

Séparée du tout, chaque partie serait incomplète : mais, à son tour, le tout ne saurait avoir une existence, une destinée indépendante de la destinée et de l'existence de ses parties.

La communauté absolue n'a point de sens, si l'on n'admet, pour la former, ce qui la rend illusoire et vaine, des êtres rigoureusement semblables : supposition évidemment contraire à la réalité. De tels êtres n'existent pas dans la nature ; ils se confondraient au lieu de s'associer, puisque, par hypothèse, ils seraient *indiscernables* : « Or, dit Leibnitz, poser deux choses *indiscernables*, est poser la même chose sous deux noms (2). « C'est ce qu'Aristote appelle : « *essayer de faire*, *en musique*, *un accord avec une seule note* (3). »

Sans doute l'ordre social serait un vain mot, si chaque citoyen se suffisait à lui-même ; mais si l'in-

(1) Aristote, liv. II, chap. I, 4.

(2) Voir Leibnitz, *Nouv. Essais sur l'entendement*, liv. II, ch. XXVII, et *quatrième lettre à Clarke*. (§§ 4, 5, 6.)

(3) Aristote, liv. II, ch. II, 9.

dividu n'est plus rien qu'en tant qu'il se regarde comme partie intégrante de l'État, l'homme, créature vivante et libre, est détruit; la personnalité humaine est anéantie dans ce mysticisme politique qu'on prend pour la perfection sociale.

Abandonnons donc comme un rêve cette communauté factice, cette fraternité menteuse, cette égalité chimérique qui froisse les intérêts les plus respectables, méconnaît les affections du sang, les droits sacrés du travail, et contredit les décrets de la Providence. L'homme ne peut renoncer à lui-même ni traiter un inconnu comme son enfant. La nature a distingué chaque individu, chaque destinée; et Dieu ne veut pas que ce qu'il sépare dans sa sagesse soit confondu par le caprice des hommes. Reconnaissons qu'il y a entre les hommes des inégalités indestructibles, que la liberté qui les engendre est inviolable. « Traiter inégalement les » choses inégales, c'est le vrai fondement de l'égalité (1). »

En constatant l'invincible autorité des principes que viole le communisme, la philosophie est loin d'avoir épuisé ce vaste problème. Aux adversaires de la propriété et de la famille, elle oppose des lois sacrées et inviolables, indépendantes des accidents de la politique. Le législateur doit aller plus loin, car les hommes qui osent nier ces vérités éternelles sont moins nombreux que ceux,

(1) Aristote, liv III, ch. IV, 2
Voir aussi dans Platon, *Lois*, liv. VI, p. 757, *a*, *b* *c*:
« τοῖς γὰρ ἀνίσοις τὰ ἴσα ἄνισα γίγνοιτ' ἄν. »

qui, reconnaissant les principes, se bornent à élever des doutes sur la légitimité des applications (1).

C'est l'œuvre des gouvernements, et non celle de la science, de corriger les abus qui rendent suspectes les lois les plus équitables, de dissiper par de sages réformes les scrupules sincères et légitimes, de détruire les préjugés, de soulager les misères, d'élever sans secousse les institutions au niveau des progrès accomplis, des lumières acquises et des besoins nouveaux de l'humanité.

---

(1) *On a vu souvent le même principe donner lieu aux interprétations les plus opposées.*

Aristote, qui combattait avant nous le Communisme de Platon, n'en propose pas moins d'étranges théories sur la propriété :

« En ce qui concerne les fortunes, la communauté doit-elle s'étendre au » fonds ou seulement à l'usufruit ? Le mieux est évidemment que la pro- » priété soit particulière, et que l'usufruit soit commun. Ainsi sera réalisé » le proverbe : tout est commun entre amis.

» *Aristote ajoute que ce système est établi dans plus d'un État bien organisé :*

» A Sparte, par exemple, chacun emploie les chevaux et les chiens d'au- » trui, comme s'ils lui appartenaient en propre. La communauté s'étend » jusqu'aux provisions de voyage, quand on est surpris aux champs par le » besoin. C'est l'affaire du législateur d'amener les esprits à ce point. » (*Polit.*, liv. II, ch. II, 5.)

Platon, à son tour, quoique partisan de la communauté absolue, a devancé son rival et tous ses adversaires dans la définition de la vraie égalité sociale : l'auteur de la République s'élève au livre VI des Lois contre la chimère et l'iniquité de l'égalité absolue :

« Entre des choses inégales, l'égalité deviendrait inégalité sans une juste » proportion : ce sont les deux extrêmes de l'égalité et de l'inégalité qui » remplissent les États de sédition. Il y a deux sortes d'égalité qui se ressem- » blent par le nom, mais qui sont bien différentes pour la chose. La vraie et » parfaite égalité est celle qui consiste à donner plus à celui qui est plus » grand, moins à celui qui est moindre, à chacun dans la mesure de sa na- » ture ; proportionnant ainsi les honneurs au mérite, elle donne les plus » grands à ceux qui ont plus de vertu et d'éducation, à tous selon la raison. » Voilà en quoi consiste la justice politique à laquelle nous devons tendre, » les yeux toujours fixés sur cette vraie égalité. » (P. 757, *a*, *b*, *c*.)

Mais que pourrait faire la politique, si les principes fondamentaux de la société n'étaient sortis triomphants de cette nouvelle épreuve, si l'on ne s'était rallié autour de ces principes, pour seconder les efforts de ceux qui gouvernent?

Les hommes qui combattent ouvertement la propriété et la famille sont en petit nombre peut-être : mais, comme fondateurs d'écoles et chefs de partis, ils sont les plus redoutables ennemis de l'ordre social. Renverser leur système, c'est en même temps ruiner leur pernicieuse influence, disperser leurs adeptes, et déconcerter les agitateurs qui s'abritaient derrière eux.

Quant à ceux qui contestent dans leurs applications légitimes ces mêmes principes dont ils proclamaient tout à l'heure la certitude, on les force à reconnaître qu'ils ne diffèrent des premiers que par leur inconséquence, et que la logique les précipite fatalement vers ces utopies qu'ils ont répudiées. Démontrer qu'ils n'y échappent que par la contradiction, c'est les réduire à cette alternative, d'abjurer une doctrine qui les conduit à des résultats qu'ils désavouent, ou d'accepter franchement le communisme absolu qui a été réfuté.

CHAPITRE VIII.

DIEU, FONDEMENT DE LA JUSTICE.

SOMMAIRE : Que la base de la justice est dans la vérité des dogmes qui enseignent la raison dernière des choses, et le but de la destinée humaine.— De l'existence de Dieu.

Il ne suffit pas d'opposer le plan d'un État parfait, séjour idéal de la paix et de la justice, aux sociétés que troublent l'égoïsme, l'iniquité, la discorde. Il faut confondre ceux qui refusent de s'incliner devant la justice, en montrant qu'elle émane de celui qui est la raison dernière de toutes choses.

Si les sociétés humaines se consument dans des révolutions stériles, entre les factieux qui ne rêvent que l'anarchie, et les usurpateurs qui convoitent à leur profit la souveraineté nationale ; si les peuples se détournent de la perfection ; si l'injustice habite tous les États de la terre, c'est que les hommes ne se sont point élevés jusqu'à l'intelligence de ce principe absolu, nécessaire et universel, qui est la garantie tutélaire des institutions positives, la sanction suprême des lois écrites, la sauvegarde de l'ordre social ; c'est que la vérité n'a pas encore établi son empire dans les âmes, forcé les convictions et affermi la discipline. « La science du droit » naturel, dit Leibnitz, est trop sublime et trop » parfaite pour mesurer tout aux avantages de cette

» vie présente..... Dans la science du droit, si l'on » veut donner une idée pleine de la justice hu» maine, il faut la tirer de la justice divine comme » de sa source (1). » Il ne suffit pas, en effet, de dire aux hommes : Ceci est le bien, ceci est la justice et la règle ; peuples, prosternez-vous. La législation, dont l'esprit n'est point passé dans les croyances nationales, manque d'autorité comme de sanction, car toute sa vertu est dans sa conformité manifeste avec la justice absolue : elle ne peut dompter les volontés, sans s'imposer aux consciences, comme l'expression fidèle et rigoureuse d'un dogme sacré que chacun révère.

Dans notre République, par exemple, on veut obtenir des riches, dans l'intérêt de la chose publique, le sacrifice de leurs biens et de leur fortune. Le pourra-t-on avant d'avoir déraciné de leur âme toutes les passions égoïstes, avant d'avoir converti leur raison et leur cœur au culte de l'égalité, au mépris des vanités de ce monde? Ne dites pas : On exigera qu'ils se dépouillent au nom de la loi. Si cette loi leur semble injuste, ce n'est plus qu'une odieuse tyrannie; vous inaugurez par l'oppression, par la violence, ce règne promis de fraternité et de paix ; vous conviez les pauvres à l'usurpation, vous provoquez les riches à la résistance.

Une révolution dans les idées est donc le prélude nécessaire de tout changement dans l'organisation

(1) Jugement d'un anonyme sur le *Traité des devoirs et des droits de l'homme*, par Puffendorf.

de l'État; contre les préjugés invétérés, les préventions opiniâtres, les défiances passionnées des partis, le plus grand législateur est impuissant, s'il ne marche d'accord avec le sens moral et la conscience universelle. Comme il faut croire au bien pour le pratiquer, toute réforme sociale veut être volontairement acceptée, soutenue de l'assentiment unanime et de la foi du peuple dans le progrès. Quant à ces vulgaires réformateurs que l'histoire nous montre un moment servis par le hasard, leur œuvre est toujours fragile et leur empire éphémère, car tout ce que la force a fondé périt tôt ou tard par la force : le temps ne respecte que ce qui s'appuie sur la base éternelle de la raison.

« Mais quand nous aurons découvert l'essence de » la justice, exigerons-nous que l'homme juste ne » diffère en rien de la justice elle-même? »

« Sera-t-on moins bon peintre, si, après avoir » dessiné le plus beau type d'homme, et tracé sur » la toile un modèle parfait, on ne prouve pas » qu'un homme semblable puisse exister (1)? »

Qu'il nous suffise de montrer comment un État peut s'approcher de la perfection idéale, sans subir des changements trop considérables qui mettraient son existence en péril, et ruineraient l'édifice qu'il faut redresser. Les principes absolus doivent être modifiés dans la pratique de la vie, et il est impossible de réaliser exactement les conceptions de l'esprit.

« Or, dit Platon, j'espère prouver qu'un seul

(1) Plat., p. 472, *a*, *b*, *c*, *d*.

» changement suffit pour atteindre au but. Ce n'est » pas une petite chose ni une chose facile, mais » elle est possible (1). »

J'entends déjà se récrier la foule bruyante des railleurs, gens légers, frivoles, irréfléchis, qui s'arrêtent à la surface des choses, et ne considèrent que l'extérieur de la pensée ; ils s'apprêtent à épuiser sur nous les traits de leur moquerie ; mais la vérité dédaigne ces vains outrages : « Dussé-je » être comme submergé sous le ridicule, je vais » parler : écoute-moi :

« *Tant que les philosophes ne régneront pas, ou que* » *ceux qu'on nomme aujourd'hui rois et souverains* » *ne seront pas véritablement et sérieusement philo-* » *sophes, tant que le pouvoir politique et la philo-* » *sophie ne se trouveront point unies dans un homme,* » *il n'est point de remède aux maux des États,* » *aux maux du genre humain ;* jamais la Ré- » publique dont nous avons tracé le plan ne » pourra naître et voir la lumière du jour. Voilà ce » que depuis longtemps j'hésitais à dire, prévoyant » bien que je révolterais l'opinion (2). »

Nous avons froissé par nos discours ceux qui portent sur toute chose un jugement superficiel, ceux qui se font une idée vague ou fausse de la philosophie, confondant sous le même nom la vraie science et les rêveries, le sophisme et la vérité. Expliquons ici « quels sont les philosophes dont nous osons dire qu'ils doivent régner (3). »

(1) Plat., p. 473, *c*, *d*.
(2) Ibid , p. 474, *a*, *b*.
(3) Ibid., *c*.

S'il fallait désigner sous ce nom tous ceux qui se portent avec ardeur vers les sciences, insatiables de connaître et d'apprendre, il y aurait, j'imagine, un grand nombre de philosophes. Discernons donc le vrai sage de celui qui a l'apparence de la sagesse : car entre l'homme qui sait contempler l'essence des choses, s'élever à la conception de ce qui doit être, et celui que borne l'étroit horizon des faits, il n'y a guère moins de distance qu'entre le rêve et la réalité : « Soit qu'on dorme ou qu'on » veille, prendre la ressemblance d'une chose pour » la chose même, c'est rêver (1). »

S'il n'était point de milieu entre la science qui aspire à l'être et l'ignorance qui se perd dans le néant, on ne verrait pas à côté de la saine philosophie une philosophie menteuse dont la parure empruntée fait illusion (2). Mais entre la vérité rigoureuse et l'erreur grossière se place souvent l'opinion probable, la conjecture, moins obscure que l'ignorance absolue, moins distincte et moins lumineuse que la science ; image fidèle de ce monde qui nous entoure, et de la contradiction inhérente à toutes les choses finies.

Considérez, en effet, les créatures qui peuplent cet univers : voyez le monde et les choses sensibles : tel objet vous paraît grand ou petit, telle chose est à vos yeux juste et belle ; mais

(1) Plat., p. 476, *c*, *d*.
(2) Ibid., p. 493, *a*, *b*, *c* ; p. 477, *a*, *b*.

ce que vous trouvez grand me semble petit, je trouve injuste et laid ce que vous trouvez juste et beau. Lequel de nous a raison? Tous les deux, sans doute; car, si l'on ne cherche au-dessus des données sensibles quelque principe immuable, tout jugement est relatif, toute opinion probable, toute affirmation conjecturale (1). Voyez l'homme lui-même, et vous le trouverez à toute heure en révolte contre lui-même. On vous dira qu'il garde son identité depuis le berceau jusqu'à la tombe : vaine parole que démentent les phases mobiles de l'existence. Ne le voyez-vous pas changer sans cesse, sans cesse mourir et renaître dans sa substance, dans sa chair, dans ses os, dans ses mœurs, ses idées, ses désirs, dans son corps comme dans son âme (2)? Que sert à l'âme d'être de la nature de ce qui est divin et impérissable? Enchaînée à la matière comme un vivant à un cadavre, le poids du corps l'entraîne vers ce qui est changeant et périssable. Elle a le vertige, elle chancelle et tombe (3).

Toute connaissance qui s'enferme dans ce domaine de l'observation sensible et de l'empirisme est mobile et contradictoire comme la source d'où elle émane (4). Celui qui s'y arrête « ne peut avec » certitude ni affirmer, ni nier, ni choisir entre les » deux, ni s'abstenir de l'un et de l'autre. » Il ne mérite pas le nom de philosophe, puisqu'il n'ap-

(1) Plat., p. 523 et sqq.
(2) Ibid., p. 207, *c*, *d*, *e*.
(3) Ibid., p. 519, *a*, *b*, *c*.
(4) Ibid., p. 533, *c*, *d*, *e*.

plique son intelligence qu'à cette multitude confuse d'objets insaisissables « qui roulent pour ainsi » dire entre le néant et l'être (1), » laissant flotter l'esprit entre l'évidence et l'erreur. Ceux-là seuls qui s'attachent à la contemplation des choses immuables et absolues sont dignes d'être appelés philosophes. Portant sans cesse leurs regards sur l'exemplaire éternel de la vérité, ils savent appliquer aux choses d'ici-bas les règles éternelles de la justice, qui réside dans une nature étrangère aux erreurs de l'humanité (2). S'ils aiment la science, c'est parce qu'elle leur révèle un être parfait, « inaccessible aux vicissi» tudes de la génération et de la corruption (3); » ils aspirent à embrasser dans leur pensée « l'universalité des choses divines et humaines (4). »

Comment ne serait-il pas salutaire pour les hommes d'être guidés par la sagesse de celui qui vit dans le commerce de Dieu? Comment cet homme divin, « qui s'efforce d'imiter et de re» produire dans son âme l'ordre parfait de la nature » céleste (5) » serait-il un mauvais maître pour ses semblables, « s'il était chargé de faire passer cette » perfection dans les mœurs et le gouvernement » des hommes, au lieu de ne corriger que lui» même (6)? »

---

(1) Plat., p. 484, *b*, *c*, *d*.
(2) Ibid., p. 485, *b*, *c*.
(3) Ibid.
(4) Ibid., p. 486, *a*, *b*.
(5) Ibid., p. 500, *d*, *e*.
(6) Ibid., p. 501, *a*.

Pour que cette révolution devienne possible, pour que le règne de la philosophie soit salué de tous comme un bienfait, il faut faire comprendre aux citoyens qu'ils sont misérables, que leur pensée est obscurcie par l'erreur, et leur cœur humilié par les passions, tant qu'ils ignorent la vérité suprême (1). Platon s'attache donc à montrer comment les âmes frivoles ou dégradées s'éveillent de l'engourdissement où les a retenues l'empire des sens et des préjugés, l'influence de l'habitude et de la mauvaise éducation. Il nous donne le spectacle de la pensée humaine doucement conduite à secouer sa torpeur et volontairement amenée jusqu'au seuil de la philosophie (2). Il enseigne à ceux qui dédaignent la science, ou désespèrent de l'atteindre, que tout homme peut l'espérer et la doit souhaiter, que la solution du problème de la destinée humaine n'est point un luxe de l'intelligence, mais la première nécessité de la vie.

Il y a dans la société deux types de l'ignorance (3): ceux qui croient tout savoir et ceux qui désespèrent de rien apprendre.

Les premiers possèdent la demi-science pire que l'ignorance : comme ils n'ont jamais regardé les choses en elles-mêmes, mais seulement les apparences des choses qu'ils prennent pour la réalité, leur esprit crédule les rend esclaves de l'opinion. Les seconds, enchaînés de bonne heure à des fonctions grossières et assujettissantes, n'ont eu ni le loisir ni

(1) Plat., p. 492, *a*, *b*, *c*, *d*.
(2) Ibid., p. 533, *c*, *d*, *e*.
(3) Ibid., p. 519 et sqq.; p. 70 et sqq.

les ressources nécessaires pour apprendre; sentant leur esclavage, leur dégradation, ils se sont découragés, ont perdu le respect d'eux-mêmes, et vivent dans une sorte d'abrutissement. Ni les uns ni les autres ne sont sur le chemin de la vérité. Comment celui qui doute de tout, comment celui qui ne doute de rien chercherait-il la science?

Le jour où l'homme, se manquant pour ainsi dire à lui-même, est effrayé des ténèbres qui l'environnent, dégoûtée des illusions, des demi-clartés, l'âme connaît et déplore son ignorance; la soif du vrai s'empare d'elle et la tourmente sans relâche (1). Tel est le vrai point de départ de la science : cette savante ignorance dont parle Pascal (2), et dont Socrate se faisait gloire avec son éloquente simplicité : « Je sais beaucoup déjà, car je sais que je ne » sais rien (3). »

Ce trouble intérieur qui pousse l'homme à la méditation, ce doute philosophique, n'est point l'œuvre du hasard. Il naît de la contradiction essentielle aux créatures qui éclate partout dans cet univers: en effet, nous ne voyons rien dans ce monde qui ne soit infiniment éloigné de la perfection divine; et d'un autre côté, la nature ayant gravé l'image de son auteur dans toutes choses, il n'en est pas qui ne participent plus ou moins de la perfection souveraine du Créateur.

C'est ce qui nous fait d'abord flotter dans l'incertitude, incapables « *de savoir certainement et d'igno-*

---

(1) Plat., p. 516 et sqq.; p. 518, *a*, *b*, *c*.
(2) Pascal, *Pensées*, éd. Faugère, I, p. 180.
(3) Plat., p. 22, *a*, *b*.

» *rer absolument* (1). » Tant que le sens de cette contradiction nous échappe, elle nous dérobe la vue de l'être parfait et de la cause suprême, au lieu d'inviter notre intelligence à chercher, au-dessus du monde, la lumière qui dissipera toute obscurité (2). Alors le découragement s'empare de nous : revenus à nous-mêmes, nous sommes épouvantés de notre faiblesse : à la confiance présomptueuse succède le désespoir, et du sentiment de notre ignorance nous sommes prêts à tomber dans le scepticisme. Comment sortir des ténèbres qui nous environnent ? Comment chercher ce qu'on ne connaît pas? Et quand le hasard même offrirait à nos yeux cette vérité que nous poursuivons sans espoir, à quel signe la reconnaître ?

Platon rassure la raison alarmée (3) en montrant que son doute même atteste la puissance de discerner la vérité de l'erreur, et contient un élément de certitude infaillible. Il n'imite point les sophistes qui font trafic de leur vaine science, et vont partout offrant la sagesse à l'ignorant, comme les médecins présentent leurs remèdes au malade (4). Que servent ces promesses illusoires? L'intelligence ne peut recevoir la vérité toute faite (5). Se développant par des efforts successifs, elle crée laborieusement toutes ses richesses : c'est là le signe de sa force. Nous acquérons lentement les idées

(1) Pascal, *Pensées*, éd. Faugère, t. II, p. 71.
(2) Platon, p. 523, *a*, *b*, *c*, *d*.
(3) Ibid., p. 525, *d*, *e*.
(4) Ibid., p. 493, *a*, *b*, *c*, *d*.
(5) Ibid., p. 518, *d*, *e*.

qui nous manquent, parce qu'il nous faut découvrir, par degrés, le lien qui les unit aux idées qui nous sont connues : à cette condition seulement elles sont intelligibles et légitimes pour notre raison. Or, si toute proposition que l'on veut prouver en suppose d'autres qui la précèdent, il est clair qu'on doit arriver à des principes premiers, clairs et constants par eux-mêmes, qui forment pour ainsi dire le fond même de la raison humaine. En sorte que l'impuissance où l'on est de les démontrer ne vient pas de leur obscurité, mais de leur lumière, de leur évidence naturelle et incontestable, de leur certitude infaillible et universelle.

Il est donc évident que tous les hommes, par cela seul qu'ils sont hommes, possèdent un fonds commun de vérités primitives, source de toute connaissance; qu'il est au pouvoir de chacun de développer par le travail ces germes féconds, et que l'inégalité des intelligences ne prouve que la diversité des méthodes ou l'inégalité des efforts. C'est ce qu'entendait Descartes, lorsqu'il a dit au discours de la Méthode, œuvre de philosophie populaire : « *La puissance de bien juger et distinguer le » vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on » nomme le bon sens et la raison, est naturellement » égale en tous les hommes* (1). » Il admet qu'on peut trouver des esprits plus prompts, des mémoires plus amples ou plus présentes, des imaginations plus belles et plus vives; mais il considère que tout

(1) Descartes, *Disc. de la méth.*, 1re partie.

homme possède ce qui est l'essence de l'homme et le distingue de la bête, c'est-à-dire la puissance de discerner la vérité de l'erreur, pourvu que sa raison soit conduite suivant la droite voie.

« *Pour la raison ou le sens, d'autant qu'elle est* » *la seule chose qui nous rend hommes et nous dis-* » *tingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout en-* » *tière en un chacun. La diversité de nos opinions* » *ne vient pas de ce que les uns sont plus rai-* » *sonnables que les autres, mais seulement de ce* » *que nous conduisons nos pensées par diverses* » *voies* (1). »

Même doctrine dans Platon :

« *Ce que nous avons établi, dit-il, prouve que la* » *puissance d'apprendre est innée dans l'âme, que* » *chacun possède l'instrument de la science.... Tout* » *l'art consiste à chercher la méthode la plus simple* » *et la plus efficace pour tourner l'intelligence vers la* » *lumière. La faculté de voir est donnée : il ne s'agit* » *que de la diriger. Si l'esprit ne voit pas, c'est qu'il* » *regarde mal* (2). »

La méthode philosophique de Platon (*la Dialectique*) résulte de l'origine qu'il vient d'assigner à la science philosophique. Le doute contient un élément de certitude, car douter, c'est affirmer le désordre et la vanité de nos connaissances. Si l'homme ne peut se reposer dans le doute, c'est que rien d'imparfait ne saurait satisfaire sa raison ; c'est qu'une puissance secrète et irrésistible,

---

(1) Descartes, *Disc. de la méth.*, 1re partie.
(2) Plat., p. 518, *d, e*; p. 519, *a, b*.

une force divine le pousse à s'élever jusqu'à l'être parfait, seul capable de remplir son âme. L'intelligence humaine aspire donc à Dieu : il est le but de ses travaux. Il est aussi le principe de sa méthode, puisque l'homme ne peut s'arrêter avant d'avoir atteint la perfection absolue dont ce monde est une pâle copie. Tant que l'objet de sa pensée conserve quelque trace d'imperfection, elle conçoit quelque chose au-dessus. Telle est la loi, le progrès constant et régulier de la *Dialectique*.

La sensation représente le plus bas degré de la connaissance, à cause de la contradiction des données sensibles, impuissantes à porter la certitude dans notre esprit : autour de nous, en nous-mêmes, apparaît la laideur à côté de la beauté, la folie à côté de la sagesse, l'injustice à côté du droit, toute la série des contraires. Un moment déconcerté par le spectacle des oppositions qui troublent le monde (1), l'homme ne tarde pas à comprendre que nous ne pourrions démêler ces contradictions, discerner le bien du mal, le vrai du faux, le beau du laid, si nous n'avions l'intelligence instinctive de la vraie vérité, de la vraie beauté, du bien et de la justice absolue. Ces types parfaits ne se trouvent point ici-bas, et cependant nous en avons l'idée : ils existent donc hors de ce monde. Tel est le premier pas de la raison vers la science : elle ne voyait d'abord que l'apparence, elle considérait les choses telles que la vie nous les montre, unies à des éléments étrangers, défigu-

(1) Plat., p. 521, *c*, *d*, *e*; p. 524, *a*, *b*.

rées par la diversité des individus et des circonstances (1) : elle définissait le bien, le beau, le vrai, le juste par les personnes et les objets où ils se rencontrent : ou plutôt elle ne pouvait les définir, ne concevant pas ces principes indépendamment de certaines conditions avec lesquelles elle confondait leur essence. Or, aucun acte n'est vertueux par lui-même : il est tel par la présence de la vertu; et la vertu se manifestant de diverses manières dans les différents actes de la vie, il n'en est point qui la contienne tout entière. Elle n'est pas telle ou telle action en particulier, elle n'est pas la justice, la tempérance, ou telle autre partie de la vertu, puisqu'elle les contient toutes en elle (2). C'est pourquoi la raison conçoit au-dessus de cet essaim de vertus particulières, l'idéal, le type, l'*idée* de la vertu : la vertu en soi, une et identique, dégagée de tout élément d'imperfection, notion suprême où l'âme se repose en paix et en sécurité : dès lors le monde, qui lui apparaissait comme un chaos, devient ordre et harmonie, car ces conceptions simples, générales, absolues lui permettent de rassembler, sous la loi de l'unité, la variété confuse des choses sensibles. L'intelligence, la justice, le bien, l'unité, la force, dégagés des imperfections et des limites terrestres, brillent d'une pure lumière et apparaissent à l'homme comme les dieux de ce monde.

Mais il ne saurait y avoir plusieurs dieux, et

(1) Plat., p. 506, *c*, *d*, *e*.
(2) Ibid., p. 508, *a*, *b*, *c*.

ce n'est point là le dernier terme de la pensée. La variété de ces essences parfaites atteste qu'elles ne se suffisent point à elles-mêmes : chacune d'elles est un attribut de la perfection, qui suppose le concours de tous les autres. Ces types éternels n'expriment donc point la perfection absolue dont ils représentent seulement les faces diverses (1) : au-dessus d'eux l'intelligence est forcée de concevoir un type unique et souverain, principe dernier de toute existence, Dieu, suprême idéal du bien, qui ne contient pas telle ou telle perfection, mais réalise l'essence même du parfait et la plénitude infinie de l'être (2).

Platon décrit dans le Banquet ce progrès de la pensée qui s'élève à Dieu : « Celui qui par une » contemplation progressive et régulière de la » beauté est parvenu au dernier degré de l'ini- » tiation, verra tout à coup apparaître l'essence » merveilleuse de la beauté, véritable fin de tous » ses travaux ; beauté éternelle, qui ne naît ni ne » périt, ne croît ni ne s'altère, qui n'est point belle » dans telle partie, laide dans telle autre, belle » dans certain moment, dans certain rapport, dans » certain lieu, laide dans les autres, belle pour » ceux-ci, laide pour ceux-là ; beauté qui n'a point » de forme visible, un visage, des mains, rien de » corporel,.... absolument une et immuable en soi, » et dont toutes les autres beautés participent en » quelque manière, sans que leur génération ou

(1) Plat., p. 532, *a*, *b*.
(2) Ibid., p. 534, *a*, *b*, *c*.

» leur destruction lui apporte ni diminution, ni » accroissement, ni altération. »

» O mon cher Socrate, continue l'Étrangère de » Mantinée, si quelque chose peut donner du prix » à cette vie, c'est la contemplation de la beauté » parfaite (1). » Devant elle, tout le reste s'efface et pâlit comme une ombre vaine.

L'intelligence qui s'élève vers l'infini ne laisse au-dessous d'elle que des fantômes, des négations, des limites, et concentre en Dieu tout ce qu'elle peut concevoir de grandeur et de perfection. Dieu est le dernier terme de l'existence et de la pensée.

Il est, dit Platon, dans la sphère des choses intelligibles ce qu'est le soleil dans la sphère des choses visibles. De même que les yeux ne sauraient voir, s'ils ne sont éclairés de la lumière du soleil, la raison humaine ne peut connaître, si elle n'est éclairée de l'idée de Dieu (2).

Bien plus, toute intelligence émane de la sagesse éternelle. Car de même que le soleil ne se borne pas à rendre les choses *visibles*, mais les féconde et les nourrit de sa chaleur bienfaisante, ainsi Dieu ne rend pas seulement *intelligibles* les idées absolues, les réalités éternelles, il en est la source suprême, il leur communique l'être et la perfection (3).

Qu'on se figure un captif enfermé depuis sa naissance dans une caverne obscure : il n'aperçoit

(1) Plat., p. 211, *a*, *b*.
(2) Ibid., p. 508 et sqq.: p. 505, *d*, *e*.
(3) Ibid., p. 508 et sqq.

que les ombres de ceux qui passent près de sa retraite, et, ne pouvant concevoir d'autres réalités, il prend ces ombres pour les êtres eux-mêmes (1). C'est l'image de l'homme qui ne s'est point élevé jusqu'à la contemplation de l'être parfait. Esclaves des préjugés, enchaînés par l'erreur et l'illusion, nous ne connaissons de but que nos vains désirs, de règle que nos fantaisies, nous promenons nos souhaits errants parmi ces fleurs qui se flétrissent du matin au soir, nous prenons ce monde imparfait et périssable, pour le dernier terme de l'existence, tant que nous n'avons pas réveillé en nous l'idée du Dieu dont notre âme est l'image. Obéissons à cette force secrète qui nous pousse au-dessus de nous-mêmes, en vertu de la conformité de notre raison avec la raison éternelle du Créateur (2). Unissons-nous à ce que l'intelligence conçoit de plus relevé et de plus sublime : Dieu nous appelle, il nous montre le but.

Mais n'allons point, arrivés là, nous perdre dans une stérile contemplation, tout éblouis de cette lumière immense, refuser de redescendre vers la terre, et prendre en pitié les choses humaines? Ce divin ressouvenir doit éclairer et non troubler l'intelligence. Que le philosophe vienne sans crainte au milieu des hommes ; « encore tout ému du » spectacle de la justice éternelle, qu'il discute, » s'il le faut, à leur tribunal, sur des ombres et

(1) Plat., p. 514 et sqq.

(2) « Si Dieu n'existait pas, dit un disciple de Descartes, la pensée pour» rait concevoir plus que la nature ne saurait fournir. »

» des fantômes de justice (1). » C'est à lui de faire pénétrer la vérité pure et divine dans les institutions de la terre; son devoir est de cimenter la société des hommes entre eux, par la sainte société de l'homme avec Dieu; sa mission est de revenir au monde, pour révéler ce modèle achevé de la justice, qu'il lui a été donné d'entrevoir. Qu'il parle au nom de Dieu: sa foi et sa conviction passeront dans le cœur des plus incrédules.

« Ceux qui sont ignorants et étrangers à la science » ne sont pas plus capables de gouverner un État que » ceux qu'on a laissés passer toute leur vie dans » la méditation : les premiers parce qu'ils n'ont pas » un but assuré, en vue duquel ils agissent comme » particuliers, comme hommes publics; les se» conds, parce qu'ils ne voudront pas s'y astreindre, » se croyant transportés de leur vivant même dans » les îles des bienheureux (2). »

Nous, qui fondons une République, nous pousserons les naturels excellents à s'élever jusqu'à la plus sublime des sciences, sans permettre qu'ils y fixent leur demeure, qu'ils refusent de redescendre vers « ces malheureux captifs, pour par» tager leurs travaux, leurs honneurs même, » précieux ou non (3). » Les philosophes sont excusables, peut-être, de se soustraire à l'embarras des affaires publiques, là où ils se sont formés en dehors du gouvernement, et ne sont

(1) Plat., p. 517, *d*, *e*.
(2) Ibid., p. 519, *c*, *d*, *e*.
(3) Ibid., p. 520, *a*, *b*.

redevables qu'à eux-mêmes de leur sagesse. Mais vous, leur dirons-nous, vous devez vos vertus à la République qui a dirigé vos premiers pas vers le bien (1). Ne soyez point orgueilleux de votre sagesse; il est donné à tous de l'acquérir au moyen de l'éducation, puisque l'œuvre de l'intelligence humaine se réduit à découvrir peu à peu les rapports cachés qui unissent une idée, jusqu'alors inconnue, avec les idées qu'elle possédait par avance. Tout, dans l'univers, dépend de principes nécessaires et immuables; et Dieu ayant donné à chacun de nous la faculté de concevoir ces principes, nous pouvons comprendre et juger les phénomènes qui passent devant nos yeux en comparant ce qui est avec ce qui doit être (2), soit que nous décomposions une vérité primitive par l'analyse, pour mieux l'embrasser dans chacune de ses parties, soit que nous la pressions en tous sens pour en faire jaillir, par une déduction rigoureuse, les vérités particulières qui y sont contenues, soit que, par une induction légitime, nous concevions jusqu'aux rapports secrets qui existent entre ce que nous voyons et ce que nous ne pouvons voir. Toute connaissance dépend ainsi de ces vérités innées que la vue du monde sensible réveille en nous, de ces types nécessaires et éternels qui existent au sein de Dieu, et qui rendent raison de la nature, des propriétés et des relations des êtres. Par eux toute existence, toute perfection s'explique en ce monde

(1) Plat., p. 521, *a*, *b*.
(2) Ibid., p. 518, *d*, *e*; p. 519, *a*, *b*, *c*, *d*.

comme un reflet de la divine lumière, comme une pâle copie de l'*intelligible suprême* qui est Dieu. Poursuivre la vérité, la connaissance certaine des choses, c'est en chercher la raison dernière en celui dont elles émanent, c'est les contempler dans leur exemplaire idéal, c'est opposer à la fragile beauté des objets terrestres l'éternelle beauté, à la justice fautive des hommes la justice infaillible et la sagesse infinie.

Ces principes divins ne sont point de stériles abstractions : ils nous enseignent notre destinée, nos devoirs, notre origine et notre fin. Nous nous sentons responsables de nos actions parce que nous discernons le bien du mal et la vérité de l'erreur. Dieu ne se révèle pas seulement à notre raison : sa volonté sainte est gravée dans notre conscience ; et sans ce principe de stabilité et de certitude, la justice humaine ne serait pas. Les lois écrites ne peuvent tirer d'elles-mêmes une force capable de dominer les convictions incertaines : elles sont l'œuvre des hommes qui doutent, qui passent, qui varient : toute loi peut être effacée par une autre loi. Mais la loi de Dieu est permanente, invariable, éternelle ; elle a sa force en elle-même puisqu'elle exprime la perfection infinie de l'Être suprême, l'ordre immuable de la Providence, la certitude infaillible de sa sagesse. Ainsi, dans l'État dont nous avons tracé le modèle, la philosophie, fondée sur la notion du Dieu parfait, préside à l'éducation publique, fonde sur une base durable l'unité nationale, la justice civile et politique, assure la concorde et maintient la sécurité publique.

On s'étonne du discrédit où est tombée parmi les hommes cette science des sciences? On se demande pourquoi les philosophes, qui ont vieilli dans la méditation et dans la recherche de la sagesse, s'éloignent de la vie publique et du commerce des hommes, et se rendent inutiles à leurs semblables? S'il en est ainsi, comment affirmer « qu'il n'est point de remède aux maux des États » tant qu'ils ne seront pas gouvernés par les philosophes (1)? »

Platon répond que la philosophie a été forcée jusqu'à ce jour de fuir le contact d'une politique immorale et dépravée. Il déplore éloquemment l'étrange traitement qu'on a fait subir aux sages, dans les États où ils vivaient. Il en accuse le vice de l'éducation : c'est aussi dans l'éducation qu'il faudra chercher le remède.

Supposez un navire dont le pilote observe en silence le ciel et les astres, le souffle du vent, tout ce qui peut servir à guider l'équipage : cependant les matelots se raillent de lui; leur esprit borné s'étonne qu'il regarde le ciel, au lieu de voir ce qui se passe à ses pieds (2) : ils l'écartent donc comme un rêveur et un fou, se disputent entre eux le gouvernail, et s'emparent du vaisseau qu'ils laissent errer au hasard, en grand danger de se perdre sur les écueils. Ainsi, dans les États mal gouvernés, on professe un superbe dédain pour le philosophe, rêveur qui se croit obligé de

(1) Plat., p. 473, *d*.
(2) Ibid, p. 488.

contempler la nature divine pour comprendre ce qui est à ses pieds, pour se rendre compte de la nature de l'homme et du sens de la destinée humaine. Il en résulte que ceux même qui, doués d'une excellente nature, seraient capables d'atteindre la vérité, laissent obscurcir leur intelligence. Désireux de jouer le premier rôle dans leur patrie, ils corrompent la droiture naturelle de leur âme, et caressent les préjugés de la foule. La philosophie, délaissée par ses propres enfants, « se » voit à la merci d'indignes étrangers qui la dés- » honorent (1). » Le sophisme prend la place de la sagesse, et le raisonnement se substitue à la raison.

Que pourrait faire au sein de ce désordre le vrai phisosophe, amant passionné de la sagesse? « Avant » d'avoir pu rendre quelque service à sa patrie, à » ses amis, il périra, inutile aux autres et à lui- » même, il le sait; c'est pourquoi il cherche la » retraite, heureux s'il peut vivre ici-bas pur de » toute iniquité, de toute action coupable, et quit- » ter la vie avec une conscience sereine et calme, » et une belle espérance (2). » Retiré en lui-même il se consacre aux méditations solitaires, « re- » garde, comme l'oiseau, vers le ciel, et, indiffé- » rent aux choses terrestres, passe ici-bas pour in- » sensé (3). »

Ainsi parlait Bossuet de la religion qu'il voulut éloigner du contact dangereux de la politique:

(1) Plat., p. 495, *c*.
(2) Ibid., p. 496, *c*, *d*, *e*.
(3) Ibid., p. 250, *a*.

« L'Église, disait-il, est dans le monde comme une » étrangère. Cette qualité fait sa gloire; elle montre » sa dignité et son origine céleste lorsqu'elle dé- » daigne d'habiter la terre..... Voyageant ainsi » comme une étrangère parmi tous les peuples du » monde, elle n'a point de lois particulières tou- » chant la société politique, et il suffit de lui dire » ce qu'on dit aux voyageurs, qu'en ce qui regarde » les gouvernements, elle suive les lois du pays où » elle fera son pèlerinage. Tellement que rien ne » lui convient mieux, à elle et à ses enfants, que » ces mots de Tertullien : « Toute notre affaire en » ce monde c'est d'en sortir au plus tôt (1). »

Est-ce bien là le rôle des croyances religieuses ? l'homme n'en doit-il retirer que le mépris des devoirs de ce monde, et le désir prématuré de la vie future? c'est un grave problème qu'il appartient à l'Église de résoudre. Pour la philosophie qui nous occupe, Platon lui trace une tout autre mission.

Voyant partout la licence et l'injustice impunies, le philosophe a cru devoir s'isoler, « comme le » voyageur s'abrite derrière un mur, tandis que » l'orage soulève des tourbillons de poussière (2). » S'il vit pur et sans tache avant de sortir de ce monde, ce ne sera pas un médiocre mérite et une petite victoire. Mais l'égoïsme n'est point le rôle du sage. La passion du vrai ne saurait être une contemplation stérile; elle exprime l'amour de

(1) Panégyrique de saint Thomas de Cantorbéry (premier point).
(2) Plat., p. 496, *d*, *e*.

l'humanité dans ce qu'il a de plus désintéressé et de plus sublime.

Nous dirons donc que notre sage solitaire « n'a » point accompli, faute d'un gouvernement digne » de lui, ce qu'il y avait de plus noble dans sa mission. Dans un État formé sur le modèle de la justice, où l'éducation publique eût donné à tous le respect de la sagesse, à défaut de la sagesse elle-même, « le philosophe eût été plus grand : il se» rait devenu le sauveur des citoyens et de l'É» tat (1). » C'est ce que les hommes n'ont jamais vu : « un homme aussi semblable qu'il est possible » au type de la vertu parfaite, gouvernant par l'ac» tion et par la parole une cité parfaite comme » lui (2). »

Considérez, en effet, une semblable société, protégée, sanctifiée par le dogme d'un Dieu parfait, source de toute justice, principe et fin de tous les êtres : y trouvez-vous un homme qui veuille isoler sa destinée de la destinée de ses semblables, et séparer son salut du salut de ses frères ? Y trouvez-vous un citoyen qui tente de troubler l'ordre social, un magistrat qui fasse de la force publique un instrument d'oppression et d'iniquité, un tribunal dont les arrêts consacrent la violation du droit naturel, au nom du droit écrit ? Ici les lois ne sont plus arbitraires : car elles représentent la justice absolue, elles invoquent Dieu pour juger les hommes. Ici les actes du gouverne-

(1) Plat., p. 497, *a*, *b*.
(2) Ibid., p. 498, *e*.

ment ne sont plus tyranniques, faute d'un principe moral qui les autorise ; tous nos citoyens s'inclinent devant l'autorité qui relève de la volonté sainte de Dieu. Ici les fonctions sociales ne sont plus un aliment à l'ambition. La patrie les offre au plus digne comme des devoirs imposés par Dieu, comme un moyen de pratiquer la vertu et de mériter la vie éternelle. Et chacun peut prétendre à devenir le plus digne, car la science n'est point un don mystérieux réservé à quelques élus. Tout citoyen peut se confier hardiment à ses propres forces et prendre courage, en songeant qu'il dépend de lui d'acquérir la sagesse, la force, la tempérance et la justice, pourvu qu'il ait gardé dans son âme le souvenir de son origine céleste et de son divin Créateur.

CHAPITRE IX.

DÉCADENCE DES ÉTATS MATÉRIALISTES.

SOMMAIRE : Que toute société qui s'écarte des vrais principes doit périr : loi fatale qui régit les révolutions humaines.

Après avoir contemplé en Dieu le type éternel de toute justice, quand l'homme revient à la réalité de ce monde, il mesure avec effroi la distance qui le sépare de cet idéal qui se dérobe à ses poursuites. Avant d'atteindre le terme de nos misères, que d'obstacles à vaincre, que de périls, que de luttes à traverser! Efforçons-nous du moins de comprendre le sens de ces pénibles épreuves; travaillons à discerner les causes des révolutions des empires, leurs principes, leur enchaînement, leurs conséquences fatales, et les lois inflexibles qui en règlent la succession; recherchons comment se préparent, comment naissent et s'accomplissent ces grands changements.

Toutes les formes de gouvernement établies sont des dégradations de la forme par excellence. L'État parfait n'étant immuable que par l'étroite unité qui en retient toutes les parties, c'est par la désunion que doivent périr les sociétés corrompues; et comme l'unité naît du sacrifice des passions et des intérêts individuels au bien de la patrie et à la vertu, la désunion doit naître du triomphe de

l'égoïsme (1). Assistons au spectacle de ces désordres : décrivons les symptômes et les progrès du mal : la loi que nous cherchons y apparaîtra.

Quand l'ordre social n'est point fondé sur le principe immuable de la justice, l'État le plus prospère en apparence dégénère en une *timocratie* où le crédit et la richesse tendent à prévaloir sur le mérite ; en une *oligarchie* où quelques ambitieux s'arrogent le pouvoir ; en une *démagogie* où règne la licence ; en une *tyrannie* où le caprice d'un homme se substitue à la souveraineté de la loi (2).

Vainement le législateur a remis le commandement aux plus dignes : les citoyens se lassent d'obéir, si les décrets du souverain ne sont à leurs yeux l'expression de la volonté divine. Ceux qui ne savent point se rendre dignes du pouvoir par leurs vertus, s'efforcent d'éblouir le peuple et de le séduire ; la richesse tend à prévaloir sur le mérite.

Les riches s'emparent enfin de l'autorité : n'étant point retenus par le respect de la justice, ils abusent de leur puissance, et créent des priviléges iniques au profit d'une seule classe qui opprime toutes les autres (3).

Bientôt la tyrannie enfante la révolte ; un jour vient où la classe pauvre, c'est-à-dire la multitude, se compte : les privilégiés sont vaincus, l'anarchie triomphe, et les nouveaux maîtres trouvent, dans leur victoire, de mauvais échansons qui enivrent

(1) Plat., p. 547, *a*, *b*, *c*.
(2) Ibid., p. 544, *d*, *e*.
(3) Ibid., p. 555 et sqq.

« le peuple en lui versant la liberté toute pure (1). »

Enfin l'excès de la licence amène l'excès du despotisme : un démagogue flatte le nouveau souverain, excite les passions populaires, parle de lois agraires, de partage des biens, d'abolition des dettes, demande la dictature pour l'exercer au profit de la multitude, et quand son pouvoir est consolidé, jette le masque qui couvrait son ambition.

L'âme humaine est le théâtre des mêmes combats (2) lorsqu'elle n'est point gouvernée par la vertu ; car, dit Platon, « les sociétés se composent » d'hommes, non de chênes ou de rochers ; ce sont » les mœurs des citoyens qui donnent l'impulsion » à l'État et l'entraînent suivant leur cours (3). » Comme l'État, l'homme est un être complexe, et les éléments rivaux qui luttent au sein de la vie sociale sont les mobiles mêmes de la nature individuelle, étendus, agrandis sur le théâtre de la vie collective.

Il y a donc entre les diverses formes de gouvernement et les divers caractères des hommes une frappante analogie. Des deux côtés il existe un modèle unique, défiguré par les passions humaines; et de même que la République gouvernée par la justice est l'image de l'âme régie par la sagesse, à chaque déviation de la vertu parfaite dans l'individu correspond une dégradation analogue du gouvernement idéal (4).

---

(1) Plat., p. 562, *c*, *d*, *e*.
(2) Ibid., p. 545, *a*.
(3) Ibid.
(4) Ibid., p. 545, *a*.

Ce gouvernement timocratique, où la vertu n'est point encore ouvertement méconnue, mais commence à s'effacer devant la fortune, est la première corruption de la République parfaite : les riches et les puissants s'agitent, las de se soumettre aux plus dignes; ceux-ci font des concessions par faiblesse, ils acceptent une dangereuse alliance; et dans le temps qu'ils peuvent s'affermir en joignant la force et la puissance au mérite, leur vertu se corrompt par ce mélange, et ils laissent échapper l'empire; ainsi naissent dans l'État l'esprit de caste et la brigue, le discrédit des classes inférieures et des professions pacifiques, le culte de la force, qui engendre l'amour des conquêtes; telle a été la cité de Lycurgue, gouvernement énergique, ambitieux, plus redoutable que juste (1).

Les mêmes reproches s'appliquent à l'homme qui, sans donner pleine licence au désir brutal, n'accepte point la domination absolue de la raison, souveraine légitime? Caractère indécis qui flotte entre la raison et les passions, hésite sans cesse entre le bien et le mal, et tend à faire passer l'intérêt avant la justice.

Ce premier degré franchi, la décadence marche à grands pas dans l'individu comme dans l'État. L'esprit d'intrigue venant à la suite de l'ambition, le crédit et la puissance font oublier le mérite : on devient avare et cupide, on s'incline servilement devant la fortune; les citoyens opulents s'unissent

(1) Plat., p. 544, *d*, *e*.

contre les pauvres, et il se forme pour ainsi dire deux États d'un seul. Alors les faibles sont opprimés par les puissants ; le cens décide de tout et devient loi suprême ; il semble voir un navire où les matelots se sont insurgés contre le pilote, et ont confié le gouvernail au plus riche passager.

A ce gouvernement précaire, où apparaît, en regard de la richesse sans bornes, la misère envieuse, hostile, turbulente, et contenue seulement par la crainte, correspond dans la nature individuelle le caractère de l'avare, qui accumule de stériles trésors ; nature sordide qui fait argent de tout et n'adore d'autre dieu que l'aveugle Plutus. Deux hommes se combattent en lui : l'un voudrait, par convoitise, s'emparer du bien d'autrui ; l'autre résiste, non par vertu, mais de peur de perdre son propre bien.

Lorsque l'usure a envahi toutes les parties de l'État, lorsque la misère a grossi le nombre de ces hommes remuants, audacieux, « perdus de dettes » et de crimes, » avides de troubles et de révolutions, qui forment le rebut de la société, poussée par une minorité factieuse et dissolue, la multitude compte enfin le nombre de ses tyrans. La révolte éclate et enfante la démagogie : état bizarre où tout le monde se dit libre, où l'on ne respire qu'indépendance, et qui semble en vérité le plus beau de tous, à en juger, comme le font les enfants, par la bigarrure. Chacun peut y trouver la constitution qui l'accommode ; la démagogie les renferme toutes : c'est un marché, où sont étalées toutes les formes de gouvernement, où les ache-

teurs se pressent en foule, et peuvent choisir.

N'est-ce pas une condition bien douce de n'être soumis à aucune contrainte, de pouvoir, à son gré, prendre part aux charges de l'État ou s'en affranchir, de n'obéir qu'à ses fantaisies et à ses caprices? Liberté universelle et sans frein, voilà la loi de l'État : tolérance admirable, législation vraiment sublime et dégagée de tout scrupule importun. Mettons sous nos pieds ces puériles maximes que nous traitions naguère avec tant de respect, quand nous pensions, dans la simplicité de notre âme, qu'il faut, pour manier la chose publique, avoir été doué d'un excellent naturel, cultivé par une éducation forte et sérieuse, s'être pour ainsi dire joué dès l'enfance au milieu du beau, de l'honnête et du juste? Combien il est plus noble et plus facile de devenir en un clin d'œil grand politique, en flattant chez les hommes cet esprit d'indocilité et d'indépendance! Quelle merveilleuse variété! quelle bigarrure piquante! Point de chefs, point de sujets : tout le monde est maître. Point de priviléges : l'égalité est poussée à ses dernières limites ; elle règne jusque dans les choses inégales. Point de lois oppressives : l'anarchie est devenue légale.

Tel l'individu qui méconnaît l'empire de la raison, sans défense contre les désirs qui habitent les régions inférieures de son âme, lâche la bride à toutes ses passions, et chassant de son cœur la modération, la pudeur, la tempérance, décore l'impudence et le libertinage des faux noms de courage et de liberté.

Mais la servitude est bien près de cette liberté

sans bornes. Quand la faveur populaire décide de tout dans l'État, il s'élève tôt ou tard un ambitieux qui flatte le peuple pour lui arracher le pouvoir suprême ; les citoyens, séduits par l'appât de la liberté, le suivent en aveugles, et échangent une licence extravagante contre la plus dure et la plus amère oppression (1).

De même l'homme dont tous les désirs sont déchaînés, tombe sous le joug d'un de ces tyrans insatiables : une de ses passions triomphe des autres, s'enrichit de leurs pertes, et fait succéder aux douceurs de l'indépendance une intolérable contrainte.

Voyez le libertin qui a livré son corps et son âme à la débauche : subjugué par ce despote intraitable, il sacrifie tout à ses désirs effrontés : « Eh » quoi ! diras-tu, pour une courtisane qui est à lui » d'hier, à laquelle il ne tient que par un caprice, » il abandonnerait sa mère chérie, qui lui est unie » par des liens sacrés, son vieux père, le plus an- » cien, le plus sincère de ses amis? Il oserait les » asservir à cette fille? — Oui, car il est lui-même » esclave (2). »

On voit maintenant comment la rivalité des éléments qui constituent la nature humaine détourne les individus et les peuples de leur destinée. L'accord de ces éléments serait la perfection de l'homme et de l'État; leur antagonisme est une source d'er-

(1) Plat., p. 571 et sqq.
(2) Ibid., p. 574, *d*, *e*.

reurs, de dissensions, de désordres. Quand ceux qui devraient obéir ne savent point accepter une subordination juste et nécessaire, ni les vainqueurs ni les vaincus ne sont à leur place. Non-seulement celui qui s'arroge un empire illégitime se nuit à lui-même, en s'éloignant de ce qui convient à sa nature, mais encore il oblige ceux dont il usurpe la place à poursuivre des biens qui leur sont étrangers, et dont la possession ne saurait les satisfaire.

Telle est la double cause de toute révolution : *l'excès d'élévation du principe victorieux*, qui, forcé de surmonter toute résistance, ne maintient son empire que par l'asservissement des autres principes, et se prive ainsi de leur concours nécessaire ; *l'excès d'abaissement des principes vaincus*, qui, frustrés de leurs droits les plus légitimes, résistent à la tyrannie, s'unissent contre le principe dominateur et conspirent sa ruine. « N'est-ce pas l'in-
» tempérance et l'excès d'un principe, le mépris
» et l'oubli des autres, qui fait sentir le besoin
» d'un état de choses nouveau (1)? »

Après avoir montré les causes de la révolution, Platon en indique la loi : « Ainsi naît le changement,
» cherchons maintenant comment se constituera
» le nouvel ordre de choses? D'abord il aura son
» caractère spécial ; ensuite il retiendra quelque
» chose de celui qui l'a précédé ; enfin il aura déjà
» quelque chose de celui qui doit suivre (2). »

Outre que les institutions nouvelles possèdent

(1) Plat., p. 564, *a*, *b*. *c*, *d*; p. 551, *a*, *b*, *c*, *d*.
(2) Ibid, p. 547, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*.

leur caractère propre et distinct, elles participent à la fois des institutions anciennes dont elles recueillent l'héritage et des institutions futures qu'elles préparent à leur insu. La révolution qui consacre l'avénement d'un principe conserve les principes antérieurs qu'elle vient compléter plutôt que détruire, et contient, avec les fruits des révolutions qui l'ont précédée, les germes de la révolution qui doit suivre.

Ainsi le présent s'unit dans l'histoire avec l'avenir qu'il précède et le passé qu'il continue : les révolutions s'engendrent et se succèdent. Mais dans quel ordre s'accomplit cette succession ?

Certains philosophes jettent un œil de regret sur ce qu'ils nomment *l'âge d'or* des sociétés primitives, et voudraient nous ramener en arrière. L'humanité, disent-ils, va dégénérant de siècle en siècle, comme un vieillard qui dépérit et s'affaisse sous le fardeau des années. Suivant d'autres, le genre humain demeure immobile et stationnaire, tournant sur lui-même dans un cercle éternel de révolutions uniformes. Platon ne voit dans les révolutions humaines qu'un signe de corruption et de décadence. Les yeux fixés sur la perfection idéale, il rejette avec mépris tout ce qui diffère de ce divin modèle, décrit la chute inévitable des sociétés imparfaites, et ne songe qu'à faire éclater l'impuissance et la fragilité des gouvernements établis. Pour lui, en effet, toute révolution politique atteste des institutions vicieuses ; comme on ne change point ce qui est parfait, tout changement social est un désordre et un symptôme de ruine.

N'est-il pas évident, au contraire, que toute révolution est un élément de progrès, puisqu'on ne change ce qui est imparfait que pour le corriger? Méconnaître ce mobile essentiel de toutes les entreprises humaines, n'est-ce pas contredire l'instinct le plus élevé de notre nature, le désir du bien, l'amour de la perfection?

Pour éclairer les peuples sur leur destinée, pour les contenir lorsqu'ils s'égarent, et relever leur courage lorsqu'ils chancellent, il faut présenter sans cesse à leurs yeux ce dogme de la *perfectibilité humaine*, mis en lumière par le siècle de Turgot et de Condorcet. Alors la loi des révolutions, entrevue et défigurée par Platon, devient vraiment féconde.

Le principe dominateur trouve dans son élévation même la cause ultérieure de sa ruine; celui des éléments comprimés qui lui est le plus directement opposé provoque la réaction; et les résultats du passé étant acquis sans retour à l'humanité, chaque révolution conserve les richesses acquises par les siècles antérieurs, en même temps qu'elle apporte aux hommes une richesse nouvelle et prépare une civilisation plus parfaite.

Tel est l'ordre admirable qui est caché sous le désordre apparent des révolutions: à travers ce grand mouvement des choses, où tout excès provoque infailliblement la réaction qui lui sert de contre-poids, et où tout élément déchu laisse quelque chose à l'élément victorieux, le genre humain s'élève de progrès en progrès vers l'harmonie universelle. On arrive à comprendre la tolérance, à pra-

tiquer la conciliation; les chocs deviennent moins violents, les luttes moins acharnées; et l'on voit enfin des révolutions sans excès, et des victoires maîtresses d'elles-mêmes.

C'est par là que la liberté humaine, cette force mobile et vagabonde, qui semble défier toute règle et déjouer tout calcul, rentre, en dépit de ses caprices, dans l'ordre immuable des choses, et respecte l'harmonie générale de l'univers qu'elle semblait devoir troubler; ses erreurs mêmes sont réglées par des lois cachées qui la ramènent tôt ou tard aux grands principes qui régissent le monde, et retiennent la création tout entière. On peut appliquer à l'ordre moral cette loi mécanique, rigoureusement établie par Newton, dans l'ordre des phénomènes matériels : « La réaction est toujours » égale à l'action, à la compression. » Dans le monde physique, tout corps qui se touve écarté du centre où sa masse est en équilibre, tend à reprendre sa position naturelle, dépasse le but, dans ses efforts pour l'atteindre, et ne l'atteint qu'après une succession régulière d'oscillations décroissantes ; ainsi, dans l'ordre moral, et sur le théâtre de nos passions, tout écart de la liberté humaine appelle des réactions proportionnées à l'excès qu'elles doivent combattre; les éléments déplacés reviennent tôt ou tard à leurs véritables limites, après une série d'oscillations régulières; et l'humanité, qui aspire à retrouver son équilibre, rentre par degrés dans les voies éternelles de la Providence. C'est dans cette alliance sans cesse renouvelée, dans cette combinaison indéfinie des éléments du

passé avec les éléments nouveaux, que consiste le développement de l'humanité. L'histoire de la civilisation nous présente une vaste série de révolutions, dont chacune, provoquée par l'apparition, consacrée par le triomphe d'un principe longtemps méconnu, résume en elle toutes les révolutions qui précèdent, et prépare aux siècles suivants une révolution plus féconde encore.

Les lois que l'on vient de décrire ne sont autres que les lois mêmes de la nature individuelle. Dieu seul agit sans hésitations, sans combats; dans l'unité de la nature divine règne l'immuable harmonie de la perfection. Mais l'homme, formé d'éléments divers, voit s'élever des rébellions dans son propre sein, et dans les individus comme dans les peuples, la lutte est la condition du progrès, la loi même de l'existence; la nécessité de dompter, pour agir, tout élément de résistance leur est commune, car la liberté de l'homme ne s'exerce jamais sans une lutte intérieure, où chacun des mobiles qui se disputent son âme s'efforce d'entraîner les autres vers son but.

L'existence individuelle est un enchaînement d'actes successifs dont chacun est la concentration instantanée des divers éléments de notre nature vers une fin spéciale, sous le règne d'un mobile unique.

La vie du genre humain est une série de révolutions successives, dont chacune est la concentration instantanée des divers principes de la nature d'un peuple vers un but unique, sous l'empire d'un principe dominateur.

De là ces crises redoutables qui bouleversent le monde. La lutte doit précéder le triomphe qui en est le prix : elle éclate au jour fixé par la Providence, et se renouvelle sans cesse dans les nations, suspendue seulement par des intervalles destinés à la préparer ou à en recueillir l'héritage.

Platon ne veut pas voir que cet héritage, légué par la génération qui tombe à celle qui s'élève, bien loin de dépérir dans le mouvement des révolutions, s'augmente et s'enrichit de siècle en siècle. Au lieu de nous montrer cette perspective consolante d'un progrès constant et régulier, le législateur de la République trace un redoutable tableau de l'impuissance des sociétés humaines; il se complaît à peindre des plus vives couleurs leurs misères, leur anarchie, leurs désordres ; il flétrit leurs vices avec amertume, et triomphe de leur décadence.

Se retournant alors vers ceux qui, tout à l'heure, lui vantaient le bonheur de l'iniquité, l'impunité de l'injustice, vers ceux qui prétendaient fonder leur société matérialiste sur la force ou la convention, il leur demande s'ils croient encore que le bien-être puisse exister dans l'État, dans l'individu qui laisse ainsi les parties de lui-même se combattre et s'entre-déchirer; si le bonheur peut naître de ces crises fatales qui dévorent les sociétés gouvernées par l'injustice, ou de ces durs combats, de ces révoltes sanglantes de l'âme contre elle-même, qui accompagnent toujours le règne des passions (1).

(1) Plat, p. 567, 8.

Être dirigé par un maître sage et divin, guide infaillible qui habite au sein de la conscience, telle est pour l'homme la source du bonheur. Obéir à des chefs qui eux-mêmes écoutent intérieurement la voix de Dieu, voilà, pour l'État, la véritable félicité. Si nous avons travaillé à établir entre tous les hommes une entière conformité de mœurs et de croyances, un respect universel de la loi, si nous avons tenu les enfants dans une austère dépendance, ne souffrant pas qu'ils pussent disposer d'eux-mêmes avant d'avoir établi en eux un gouvernement stable et solide, c'était pour les conduire à cette paix de l'âme où le bonheur et la vertu se confondent (2).

Comment croire, qu'un Dieu, qui est toute sagesse et toute bonté, ait créé les hommes pour les vouer à la souffrance, en troublant leur âme par une éternelle anarchie, en mettant aux prises leur devoir et leur intérêt, comme deux forces ennemies, deux rivaux irréconciliables? N'est-ce pas par notre faute et notre ignorance que la vertu semble exclure le bonheur? Insensés que nous sommes, nous nous laissons séduire à l'appât décevant des biens périssables qui nous éloignent du bien suprême; et nos gouvernements corrompus nous encouragent dans une erreur qui nous flatte.

C'est pour prévenir ces désordres que nous avons proscrit de la République les artistes qui prennent le fantôme pour la réalité, et charment les esprits par de dangereuses fictions (2). Il ne

(1) Ibid., p. 590, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*.

faut admirer que l'artiste suprême, Dieu, source éternelle de l'être, en qui nous contemplons la réalité immuable, au lieu de l'apparence fugitive des choses, la vérité souveraine et la justice infinie, au lieu de ces illusions menteuses dont nous avons été le jouet (1).

Ainsi Platon rejette avec dédain tout ce qui diffère de la perfection absolue. S'il ne confond pas dans une égale réprobation tous les gouvernements de la terre, s'il leur assigne des rangs et des degrés, il les efface tous devant leur céleste modèle, et, par cette exagération, il obscurcit la lumière que les hommes d'État et les sociétés devaient tirer des lois qu'il leur a assignées.

L'enseignement politique y perd quelque chose, si l'on regarde le présent : l'excuse de Platon est dans l'avenir.

« Il me semble, dit un de ses disciples, que si » chacun, docile à tes avis, fuit ce qui peut troubler » l'ordre qui règne dans son âme, tout le monde » refusera de se mêler des affaires publiques (2). » — Dans notre République, répond Socrate, les » citoyens se chargeraient volontiers du gouver» nement ; mais je doute qu'ils le fassent aussi vo» lontiers dans leur patrie, à moins de quelque » miracle du ciel. — Je t'entends ; tu parles de cet » État dont nous avons tracé le plan, mais qui n'existe » que dans notre pensée, car je ne crois pas qu'il y » en ait un pareil sur la terre. — Du moins, reprend

(1) Platon, p. 595 et sqq.
(2) Ibid., p. 592. *a. b.*

» Socrate, peut-être y en a-t-il un modèle en Dieu,
» pour qui le veut contempler (1). »

Lorsque Platon semble injuste pour cette vie, c'est qu'il est préoccupé d'une vie meilleure (2): il a devant les yeux un but supérieur, qui doit couronner son œuvre, en consommant l'accord du bonheur et de la vertu.

« SOCRATE. — Nous avons prouvé, que ni la re-
» nommée, ni la richesse, ni la puissance, ni la
» poésie, ne méritent qu'on néglige pour elles la
» justice. Nous n'avons pas encore parlé du plus
» riche prix, de la plus haute récompense réservée
» à la vertu.

» En effet, comment trouver dans notre courte
» existence quelque chose de véritablement grand ?
» Qu'est-ce que la durée qui s'étend de l'enfance à
» la vieillesse, en comparaison de la durée infinie?
» Et faut-il qu'un être immortel ait plus de souci
» d'un temps si court que de l'éternité tout entière?

» GLAUCON. — Non, sans doute. Mais où tend ce
» discours?

» SOCRATE. — Eh quoi? ne sais-tu pas que notre
» âme est immortelle, et qu'elle ne périt jamais?... »

(1) Plat., p. 592, *a*, *b*.
(2) Ibid., p. 608, *d*, *e*.

CHAPITRE X.

LA VIE FUTURE, SANCTION DES LOIS HUMAINES.

Sommaire : De l'immortalité de l'âme, dernier terme et couronnement de la politique. — Nécessité de faire passer ce dogme dans la conscience publique.

Platon nous révèle ici le but suprême où tendait toute sa République : c'est l'adieu de la politique aux choses de la terre.

Dans *le Phédon* l'immortalité de l'âme est un dogme proposé à la conscience individuelle : Socrate va mourir dans sa prison : calme et souriant au moment de boire la ciguë, entouré de ses disciples qui l'écoutent en pleurant, il leur rappelle que la philosophie n'est qu'un apprentissage de la mort, et que le trépas, qui affranchit l'âme de sa prison, est le vrai commencement de la vie ; il leur démontre, avec une éloquence noble et sereine, la nécessité d'un monde meilleur, où la destinée de l'homme, entravée par mille obstacles sur cette terre, s'accomplira librement dans l'éternité (1).

(1) Plat., p. 60 et sqq.

Dans *la République*, l'immortalité de l'âme est un dogme politique et national proposé par le législateur à la société tout entière, car l'individu ne saurait accomplir sa destinée s'il n'est citoyen d'un État gouverné par la sagesse.

Au reste, les arguments sont semblables de part et d'autre, bien que le but soit différent. Jusqu'à ce jour, le Phédon n'a point été dépassé (1) : or, toutes les démonstrations contenues et développées dans le suprême entretien de Socrate avec ses disciples reviennent à cette preuve unique résumée dans la République :

Les changements de la matière n'atteignent point le principe immatériel.

Ceux qui regardent l'âme avec les yeux du corps, s'imaginent qu'elle est esclave des sens et des passions terrestres, qu'elle tient son être de la matière, et qu'elle est assujettie à ses lois; il faut la contempler avec les lumières de la raison, dans sa nature propre et dans sa dignité, dans ses nobles instincts, dans ses sublimes espérances, dans sa liaison naturelle avec ce qui est divin et impérissable. L'instinct de l'immortalité lui viendrait-il de son enveloppe mortelle, la connaissance et l'amour de la perfection, de ses organes imparfaits, l'unité qui est son essence, des éléments multiples et hétérogènes qui forment le corps ?

(1) Mosès Mendelsohn n'a guère fait, comme il le reconnaît lui-même dans la préface de son Phédon, « qu'accommoder les preuves métaphysiques de Platon au goût de notre siècle. » Peut-être même a-t-il affaibli les arguments les plus solides du Phédon antique, ceux que Platon tire de la *réminiscence* et de la théorie des *idées*.

La fragilité du corps humain n'a rien qui doive surprendre : la matière étant divisible, la mort dissout cette agrégation mobile de molécules variables ; mais l'âme, qui ne tombe point sous les sens, ne saurait être divisée en parties ; les accidents d'une substance étrangère ne peuvent l'anéantir (1).

L'idée de mort et de néant est vraiment inintelligible pour la raison : dans la nature il y a transformation des substances, dissolution de leurs parties, jamais de destruction. Comment l'être le plus divin de la création, l'âme, que Dieu a rendue capable de l'aimer et de le connaître, serait-elle placée le plus bas dans l'échelle de la nature, exceptée seule de la loi qui régit toutes les créatures, seule périssable et vouée au néant? Tout en elle porte l'empreinte de l'Éternel qui, l'ayant faite à son image, l'attache à lui-même comme à son principe.

C'est dans cette croyance toute morale que Platon cherche la fin dernière, le couronnement de

---

(1) Socrate : — « Reconnais-tu qu'il y a du bien et du mal ; que le mal est ce qui altère et détruit les choses, le bien ce qui les conserve et les fait vivre ; que si quelque chose périt, c'est par le principe de destruction que contient sa nature ; que pour un être que son propre mal corrompt sans pouvoir le dissoudre et l'anéantir, il n'y a pas de destruction possible,..... car un mal étranger ne saurait détruire une chose qui ne peut tuer le mal qui lui est propre ?

» L'injustice, le déréglement, la bassesse, l'ignorance, voilà la maladie essentielle de l'âme. Peut-on lui attribuer le trépas ? Dira-t on que l'iniquité, que les vices, qui s'attachent à l'âme, la minent insensiblement jusqu'à ce qu'elle meure et abandonne le corps.

» Quant aux maladies du corps, comment causeraient-elles la ruine de l'âme, puisqu'il n'est pas en leur pouvoir de la dépraver ? Qui a jamais pensé que l'âme de celui qui meurt de la fièvre en devint plus injuste ? Or, si la perversité de l'âme, si son propre mal ne peut la tuer, comment le mal d'une substance étrangère, comment la dissolution du corps entraînerait-elle la destruction de l'âme ? » (Platon, p. 609, sqq.)

sa République idéale ; et l'immortalité de l'âme est pour la première fois proclamée le but de la vie sociale, en même temps que la règle des consciences particulières, la sanction de la politique aussi bien que de la morale.

Tel est ici le point véritable de la question : il ne suffit pas d'établir que dans la République, comme dans le Phédon (1), l'immortalité de l'âme est fondée sur des preuves solides et invincibles : il faut justifier l'application hardie que Platon fait de ce dogme à la vie publique, et détruire les raisonnements qui tendraient à ramener la politique vers le matérialisme en bornant la pensée du législateur aux intérêts de ce monde.

N'est-ce point ici-bas que l'existence de l'État s'accomplit, que sa destinée se réalise tout entière?

Comment Platon demande-t-il que la vie future soit le but des institutions sociales, s'il reconnaît lui-même que l'individu ne pourra compléter sa destinée qu'en dehors de cette société imparfaite et en présence de la Divinité? De son propre aveu, l'État n'est que la condition temporaire de la vie terrestre. La société ne sort donc pas du présent ; son unique loi, son but suprême, c'est sa propre conservation :

« Salus populi suprema lex esto. »

Un fait universel vient fortifier ce principe.

---

(1) On trouve le même rapport entre le Phédon et la République, lorsqu'il s'agit de déterminer ce que sera la vie future : les deux dialogues ont pour conclusion un système de punitions graduées et expiatoires, fondé sur le jugement dernier des âmes après la mort.

Considérez les lois humaines : elles s'arrêtent aux actes extérieurs de l'homme, n'atteignent que ce qui menace la sécurité de l'État, ne frappent que ce qui viole l'ordre social. Mille délits, plus coupables devant Dieu que ceux qui tombent sous le glaive de la loi, demeurent impunis : en un mot, le vrai théâtre de la vie morale, la conscience humaine échappe aux lois positives et à la sanction sociale.

C'est pourquoi le principe qu'on opposait tout à l'heure à Platon se montre à découvert dans les législations écrites, et dans la pénalité qui les accompagne. Vivre dans le présent, se défendre, se conserver, voilà toute la politique des sociétés.

Platon a répondu d'avance à cette objection, qui repose, d'une part, sur un principe qu'on défigure, et, de l'autre, sur un fait mal interprété.

Il est vrai que l'individu seul est immortel, que la société ne doit pas revivre hors de ce monde, que l'État n'est rien par lui-même, et qu'il emprunte sa réalité tout entière des membres qui le constituent; mais en conclure que la politique doive rester étrangère an dogme de l'immortalité de l'âme, ce serait une étrange erreur. Si la société n'est qu'une condition de la vie présente, un milieu nécessaire au développement actuel de l'individu, l'instrument de sa destinée en ce monde, c'est là précisément ce qui fait que l'État, n'ayant point un but propre, une destinée spéciale, doit épouser la destinée des individus qu'il renferme, seconder leur nature, embrasser leur intérêt, pour-

suivre leur bien, en un mot, conduire les citoyens à leur fin.

Or, on a vu plus haut ce qu'il faut entendre par là.

Les matérialistes qui veulent maintenant enfermer la société dans le soin de sa conservation, prétendaient alors lui donner pour principe unique les besoins matériels des hommes. Nous avons montré qu'il existe à côté de ces grossiers désirs, des désirs plus relevés, non moins impérieux, non moins légitimes, et que la société doit satisfaire aussi bien que les appétits matériels de l'homme : instincts du cœur, qui sont le lien sacré de la famille et de la patrie; instincts de la conscience, qui dans ses joies, dans ses remords, réclame une sanction morale placée hors du caprice des passions humaines; instincts de la pensée, qui aspire à la perfection, poursuit ardemment la vérité, la beauté, la justice absolue, qu'elle ne trouve qu'en Dieu.

A ces nobles tendances de l'âme humaine correspondent autant de devoirs que l'homme isolé ne pourrait remplir.

C'est ce qui rend la société nécessaire, obligatoire, indissoluble, pour l'individu, puisque là seulement sa volonté, placée en présence de tous les devoirs qui constituent notre destinée, peut librement opter entre le bien et le mal, et revendiquer ce qui fait la grandeur de l'homme, la responsabilité de son choix.

De là les devoirs de la société non point envers elle-même, mais envers chaque citoyen.

Si l'individu a besoin de croire en Dieu, sans qui l'ordre, le bien, la morale, ne se peuvent concevoir, il faut que la société croie en Dieu. Couvrir du nom sacré de tolérance et de liberté des consciences le scepticisme avoué d'un gouvernement qui se proclamerait supérieur à toute croyance, c'est-à-dire athée et matérialiste, ce serait glorifier l'impiété.

Si l'homme a besoin de croire à l'immortalité de l'âme, si sa conscience et sa raison repoussent l'idée du néant, il faut que la société ait foi en ce principe, auquel est attaché le salut de tous ses membres; qu'elle agisse conformément à ce dogme, pour le rappeler à ceux qui l'oublient; qu'au lieu de traiter les citoyens comme des êtres périssables, voués à la destruction et au néant, elle songe, en les gouvernant, à leur destinée immortelle.

On nous dit que les lois humaines se bornent à protéger l'existence et la sécurité de l'État: on veut voir là comme une profession de matérialisme faite d'un concert unanime par toutes les sociétés établies; c'est méconnaître le vrai caractère du fait qu'on invoque.

Pourquoi les lois positives n'atteignent-elles que les actes extérieurs qui troublent la société?

D'abord, parce que la justice humaine, ignorante et fautive, se sent impuissante à se substituer à la justice infaillible de Dieu. C'est l'intention qui constitue la faute: or qui peut s'assurer de lire dans le cœur de ses semblables? Quel tribunal ne tremble en prononçant ses arrêts? Quel juge

n'hésite avant de frapper? que d'exemples d'erreurs fatales commandent à la justice humaine la timidité, la circonspection, la défiance d'elle-même!

Dieu juge sans appel, parce qu'il sonde, comme dit l'Écriture, *les reins et les cœurs.* La société n'a le droit de justice que là où sa propre existence mise en péril ne permet pas d'attendre le jugement suprême.

Ce qui force encore l'État à restreindre, à limiter la sphère de sa juridiction, c'est le respect de la liberté humaine, qui serait violée dans la personne de chaque citoyen, si l'intention, qui fait la valeur morale des actes, était justiciable des tribunaux, si la pénalité pouvait atteindre les consciences.

Préventives ou restrictives, les lois humaines contrôlant chaque détermination de la volonté, scrutant jusqu'aux plus secrets replis de l'âme, enchaîneraient le libre arbitre par leur surveillance continuelle et leur action immédiate. La contrainte d'une obéissance passive effacerait le mérite et le démérite : les méchants rejetteraient sur l'État la responsabilité de leurs fautes, et les bons, perdant avec leur indépendance l'émulation qui pousse aux grandes choses, seraient sans force et sans ardeur pour le bien.

N'est-ce pas en vertu du même principe que ceux qui aiment et comprennent la liberté repoussent toute loi préventive comme une injure à la dignité humaine, comme une défiance indigne d'un gouvernement et d'un peuple libre, comme

une servitude qui, rejetant les nations dans la barbarie, étouffe la civilisation sous le despotisme?

Mais si la justice humaine, effrayée de son ignorance et de sa faiblesse, attentive à respecter le libre arbitre des hommes, s'impose cette prudente réserve et s'enferme dans ces limites étroites, là du moins elle sait rendre hommage à la justice absolue, et s'incliner devant la loi de Dieu.

Nos lois écrites proclament et reconnaissent un droit éternel, antérieur et supérieur à leurs prescriptions, gravé dans le cœur de chaque homme, et dont toute leur puissance est empruntée (1).

Encore qu'elles aient l'appui d'une force publique capable de les faire respecter, les législations ne se bornent point à ordonner ou à défendre : leurs décrets ressembleraient à une menace, à une injonction tyrannique. Chaque loi porte un préambule qui s'adresse à la raison et à la conscience de tous, invoque le droit naturel, explique le but du législateur et les motifs puissants qui l'ont déterminé, prouve la légitimité de ses décisions et la justice de sa cause (2).

Enfin les juges de la terre, s'efforçant d'imiter leur divin modèle, absolvent tout péché d'ignorance et toute faute involontaire, supposent innocent tout accusé dont la culpabilité n'est point manifeste, distinguent toujours un égarement passager d'une

(1) Plat., p. 470, et sq3.
(2) Ibid., p. 72a, 724.

faute préméditée (1), apportent tous leurs soins à démêler l'intention du criminel et le but du crime, et dans la mesure de ce qui est possible à l'humanité, proportionnent la peine à la gravité du délit.

Ainsi les objections que l'on empruntait au prétendu matérialisme des sociétés humaines tombent devant les faits et s'humilient devant les principes : le droit public n'est plus un vain mot, la conscience publique une chimère, les vertus publiques une convention. L'État, créé non pour lui-même, mais pour ceux qui le constituent, destiné à servir l'accomplissement de leur destinée, peut et doit comme eux prendre pour devise le dogme de l'immortalité (2). Que s'il se borne au soin de sa conservation, il marche à son insu vers la décadence, par l'abaissement et la dépravation de ses citoyens.

On nous répondra que la vérité elle-même ne saurait être imposée par la force, que l'État ne doit jamais contraindre les convictions et violenter les consciences. En effet, ce n'est point ainsi que le principe de l'immortalité de l'âme veut être introduit dans la politique (3). En cela, comme dans tout le reste, la loi ne peut être que répressive ; son

(1) Plat., p. 862, *a*, *b*, *c*, *d*.

(2) « Les sociétés humaines naissent, vivent et meurent sur la terre ; mais elles ne contiennent pas l'homme tout entier. Il lui reste la plus noble partie de lui-même, ces hautes facultés par lesquelles il s'élève à Dieu, à une vie future, à des biens inconnus dans un monde invisible. » (Royer-Collard.)

(3) « Il ne suffit pas que le législateur, debout au milieu de la cité, menace quiconque refuse de croire à l'existence des dieux.... sans joindre la persuasion à la force. » (Plat., p. 891, *a*, *b*, *c*, *d*.)

droit et son devoir est de frapper ceux qui mettent la société en péril, parce qu'il n'est pas juste qu'un seul entrave la destinée de tous, en troublant l'ordre social, instrument nécessaire de la destinée humaine en ce monde. Hors de là la liberté de l'homme est chose sainte et inviolable, et pour consacrer dans l'État les dogmes qui doivent lui servir de sauvegarde, il n'est pas besoin de violence.

L'éducation, plus puissante que la contrainte, tournant de bonne heure les jeunes esprits vers les plus pures doctrines, fera pénétrer dans toutes les âmes les grandes leçons de la morale éternelle, par la voix éloquente des grands génies de tous les pays et de tous les siècles. Dieu, l'immortalité de l'âme, le libre arbitre, telles seront les croyances qui domineront l'éducation nationale; et les maîtres chargés d'instruire la jeunesse placeront avant toute connaissance la science de la destinée humaine et des devoirs de la vie.

Les institutions porteront l'empreinte des mêmes principes, supposant partout un avenir meilleur dont cette vie n'est qu'un apprentissage. On ne souffrira pas que la Constitution du pays proclame la volonté du peuple infaillible, supérieure au droit et à la justice: funeste égarement d'une multitude enivrée de sa puissance jusqu'à oublier que les individus qui forment le peuple sont destinés à paraître un jour devant Dieu.

On effacera de la législation toute pénalité qui refuse au coupable la liberté de se repentir et de réparer ses erreurs: l'autorité du châtiment repose

sur le sentiment du devoir, qui est commun à tous les hommes; toute punition doit être un acte expiatoire, un retour à la loi morale, avec le regret d'avoir troublé l'ordre et méconnu les voies de la Providence. Les criminels ne seront donc point traités comme s'ils devaient après le supplice tomber dans le néant; on leur laissera le moyen de se purifier pour mériter la vie éternelle.

Au lieu de favoriser le culte des intérêts matériels, qui enchaîne la pensée de l'homme aux choses terrestres, aux biens de ce monde, au lieu de dépraver les citoyens pour régner par la corruption, ceux qui gouvernent s'appliqueront à élever les âmes, sans craindre d'éveiller la passion de la liberté. La démocratie serait sans péril, et la liberté sans excès, chez un peuple moins oublieux de sa destinée, moins asservi au culte du bien-être et des jouissances matérielles.

Enfin, le gouvernement agira selon la morale et les lois de la justice éternelle, et la politique répudiera pour jamais les artifices des Machiavel: ce n'est pas assez de reconnaître, de proclamer les principes: il faut les respecter et les mettre en pratique.

Depuis l'auteur du Contrat social on a répété souvent que « le but des institutions politiques,
» c'est de diriger les hommes vers la justice qui est
» à la fois le bonheur public et le bonheur privé;
» que le fondement unique de la société civile,
» c'est la morale; que toute la science politique se
» réduit à mettre dans les lois et dans l'administra-
» tion les vérités morales reléguées dans les livres

» des philosophes, et à appliquer à la conduite des » peuples les notions triviales de probité que cha- » cun est forcé d'adopter pour sa conduite privée. » Noble théorie, que les prétendus disciples de Rousseau n'eurent point la force de suivre et de pratiquer pour eux-mêmes.

L'habileté des hommes d'État qui prennent le fait pour le droit, et laissent fléchir l'autorité des principes, est un don fatal pour un pays : placés au faîte de l'État, tous les yeux sont fixés sur eux, et le spectacle de leurs injustices altère profondément les mœurs publiques. Si ceux qui gouvernent ne se montrent scrupuleux et incorruptibles, on voit s'abaisser le caractère de la nation : le pouvoir devient suspect ; le peuple qui se défie de ses chefs refuse bientôt de leur obéir, et se précipite dans la carrière périlleuse des révolutions. Des désordres stériles, des collisions sanglantes, des luttes sans issue, voilà ce qu'il faut attendre d'une politique réprouvée par la morale et par la conscience publique.

Malheur au pays où les citoyens seraient en droit d'excuser leurs fautes privées par l'exemple des magistrats, et de répéter cette plainte éloquente d'un de nos plus austères orateurs (1) contre un pouvoir avili :

« Le gouvernement, au lieu d'exciter l'énergie » commune, relègue tristement chacun au fond de » sa faiblesse individuelle. Nos pères n'ont pas » connu cette profonde humiliation. Ils n'ont pas

(1) Royer-Collard.

» vu la corruption placée dans le droit public, et
» donnée en spectacle à la jeunesse étonnée, comme
» la leçon de l'âge mûr.

Il n'y a point de droit contre le droit : le droit
» sans lequel il n'y a rien sur la terre, qu'une vie
» sans dignité et une mort sans espérance. »

CONCLUSION.

Quelle est, dans l'œuvre de Platon, la part du faux et du vrai? Ce système doit-il survivre aux erreurs qui le défigurent? La République est-elle un édifice durable, fondé sur la base éternelle de la morale, ou le rêve insensé d'un génie téméraire?

Poursuivant la perfection de l'humanité, Platon fonde la politique sur la vertu, la vertu sur une éducation mâle et forte, l'éducation sur la concorde et la fraternité des âmes, nourries de l'espérance d'une vie immortelle et de l'amour de Dieu.

Mais il oublie les misères de notre nature, méconnaît les conditions de la vie présente et s'abuse sur le pouvoir de la vérité, lorsqu'il se flatte de supprimer dans l'État, par la science du bien et du juste, tous les déréglements, toutes les défaillances de la liberté individuelle.

Là commence le rêve d'une imagination généreuse : Platon suppose ses désirs réalisés, la vérité triomphante, le vice chassé de la terre avec l'er-

reur, la source des mauvaises passions tarie : il propose alors la communauté des biens, celle des familles, pensant resserrer l'union des âmes et des croyances par l'étroite union de tous les intérêts (1). Partout ailleurs, cette communauté absolue serait impossible : dans un État ordinaire, les passions mauvaises la souilleraient d'odieuses iniquités, de honteux désordres. Épurée, s'il faut l'en croire, par les vertus de chacun dans sa République idéale, elle doit fortifier le dévouement fraternel des citoyens, les détacher des biens trompeurs de ce monde, et préparer pour tous l'immortelle félicité de la vie future.

C'est ainsi que Platon, en combattant ceux qui considèrent l'ordre social comme une création des hommes, le droit comme une convention arbitraire, est tombé lui-même dans l'excès opposé : pour restituer à l'État ce caractère de légitimité et de justice que lui refusent les matérialistes, il en exagère l'autorité, et lui assigne un rôle incompatible avec la destinée des membres qui le composent.

L'État ne saurait avoir par lui-même une existence, une destinée indépendante de l'existence et de la destinée des citoyens; l'État n'est qu'un être abstrait : l'homme seul est une force vivante. La société ne possède rien qu'elle n'emprunte des individus qui la constituent : elle est riche de leur richesse, ou pauvre de leur dénuement, forte de leur courage, ou faible de leur impuissance; elle souffre de leurs douleurs, elle est heureuse de leur pros-

(1) Voir plus haut, chap. VI, 2e partie, et chap. VII.

périté ; en un mot, c'est le concours des citoyens qui forme l'État : l'individu est l'élément organique de la société, elle vit de son existence, elle tient tout de lui, sa matière et sa forme, sa nature et sa destinée.

D'où dérive, alors, la souveraineté de l'État sur les citoyens? Du pouvoir naturel de chaque citoyen sur lui-même. C'est dire assez que le pouvoir de l'État ne saurait être illimité, car l'individu dispose de sa personnalité sans pouvoir jamais l'abdiquer.

Tout homme porte au dedans de soi le sentiment de la toute-puissance divine, et la conscience de sa liberté : c'est là le fond de la nature et de la destinée humaine. La société ne peut donc méconnaître, sans cesser d'être légitime, ni la souveraineté de Dieu, ni la liberté individuelle; elle est impuissante à réaliser la justice, elle manque aux conditions de son origine. au but suprême de ses institutions, si elle n'assure à toutes les forces intelligentes qui la composent leur libre mouvement vers la perfection qui réside en Dieu.

Violer cette loi, c'est fonder sur une métaphysique incomplète une politique erronée : telle est la double erreur de Platon.

Dans sa philosophie, l'intelligence humaine contemple Dieu dans toute sa majesté ; mais tout le reste s'efface comme une ombre devant cette lumière éclatante, et l'indépendance de l'homme est sacrifiée à la grandeur divine.

Dans sa politique, l'État guide les citoyens vers Dieu, leur but suprême, aux dépens de leur liberté ; il détruit donc son propre ouvrage, car la

véritable perfection de l'homme est inséparable de sa responsabilité.

Platon considère sa République comme l'idéal des sociétés : en effet, elle est dominée tout entière par l'idée sublime de la vertu. Mais si l'on réalisait le plan qu'il propose, vainement il aurait donné à l'État la souveraineté de Dieu pour principe, et la vie future pour but; ces vérités seraient stériles dans une communauté tyrannique qui détruit le libre arbitre et ruine la personnalité humaine.

On s'étonne que Platon se soit égaré en de telles illusions. Aristote les lui reproche avec sévérité; il prouve aisément que les vertus difficiles, que Platon considère comme le tout de l'homme, trouvent leur plus puissant auxiliaire dans les deux instincts qu'il retranche du cœur de l'homme : l'amour de la propriété et l'amour de la famille (1). Mais ces utopies sont-elles, comme on l'a dit, toute la République de Platon? Faut-il rappeler qu'avant d'en venir à ce communisme choquant, il a jeté les fondements de la vraie communauté sociale? Cet admirable enchaînement de principes que nous avons tenté de reproduire, cet ordre harmonieux, ce plan d'une parfaite rigueur et d'une simplicité merveilleuse, voilà ce qu'il faut vraiment appeler *la République.*

Aux yeux de Platon, l'ordre social a pour but de guider les hommes vers l'accomplissement de leur destinée; c'est pourquoi la politique tout entière dépend de la morale qui trace les règles de la con-

(1) Aristote, *Polit.*, II.

duite humaine, et la morale des dogmes religieux ou philosophiques qui expliquent la nature de l'homme et la nature de Dieu.

Nous trouvons en nous deux puissants mobiles : l'instinct du devoir et l'instinct du bien-être; lequel de ces principes faut-il subordonner à l'autre?

Les matérialistes sacrifient tout au bien-être, n'ont d'autre Dieu que le plaisir (1) : Platon expose leur doctrine, la fortifie de tous les arguments qu'ils invoquent, et développe éloquemment la politique qui en est la suite naturelle (2); puis il travaille à démêler les contradictions qu'elle renferme en son sein. Ses adversaires, qui prétendent faire de l'égoïsme et de l'intérêt personnel la loi sociale, ont assigné pour mobile unique à l'État les besoins des membres qui le composent : Platon accepte ce principe, et montre que les matérialistes qui le proclament n'en soupçonnent pas la portée (3).

Puisque l'association politique a pour but de suppléer à l'impuissance individuelle par un échange bien entendu de devoirs et de services; puisque l'économie sociale a pour objet de servir les intérêts, de satisfaire les besoins des particuliers, est-il indifférent que les fonctions publiques soient bien ou mal remplies? Peut-on livrer au hasard le salut, le bonheur de tous (4)? L'éducation qui forme les citoyens, qui trace à chacun sa

(1) Voir plus haut, chap. I.
(2) Chap. II.
(3) Chap. III.
(4) Ibid.

mission sociale et lui donne la force de l'accomplir, l'éducation, nourrice bienfaisante qui détruit dans chaque enfant les intincts du mal, et féconde par la culture les germes salutaires, voilà le principe et le fondement de l'État (1).

Mais que pourrait l'éducation sans un but assuré, sans une règle invariable? Pour façonner au bien la nature humaine, il faut connaître l'essence du bien et du juste. Pour rendre à chacun ce qui lui est dû, il faut déterminer le rôle et la valeur de chacun des éléments dont se compose l'État; et comme l'État est formé lui-même par le concours des citoyens, l'on doit étudier les éléments de la nature individuelle et assigner à chacun d'eux son véritable rang (2). Ainsi se fonde la justice, qui enfante l'harmonie sociale, la fraternité, la concorde des citoyens, l'unité de l'État (3).

Il faut encore aller plus loin. Pour que l'unité soit durable, pour que la justice sociale repose sur une base ferme et assurée, pour que l'éducation publique soit infaillible, il faut prêter aux faits l'appui des principes : on doit régler ce qui est conformément à ce qui doit être, chercher une certitude vraiment rigoureuse, une foi définitive et inébranlable, en un mot remonter jusqu'à la raison dernière des choses.

En Dieu, source éternelle de toute existence et de toute perfection, résident la vérité, la beauté, la justice absolue; sans lui, tout est misérable et

(1) Chap. IV.
(2) Chap. V.
(3) Chap. VI, première partie.

précaire, toute vérité mêlée d'erreur et de doute, toute vertu pleine de périls et de défaillances (1). L'État qui ne rapporte pas à ce principe éternel ses institutions civiles ou politiques est le jouet des plus cruelles révolutions, et la société qui cherche sa fin en elle-même se consume et s'épuise en efforts infructueux (2). La destinée de l'homme étant incomplète en ce monde, l'État doit guider tous ses enfants vers un but supérieur, dernier terme et couronnement de l'ordre social (3).

Ces vérités, consacrées depuis par le christianisme, mais reléguées par des gouvernements sceptiques dans la conscience individuelle, Platon les érige en dogme national, et montre qu'elles doivent servir de base à toute société politique, dominer tous les actes de la vie collective, présider à l'éducation publique, sanctionner l'œuvre du législateur.

Le Phédon qui consola les derniers moments de Caton ne saurait être séparé de la République, et le citoyen de Platon apprend à remplir ses devoirs envers son pays, les yeux fixés sur une autre patrie (4).

Telle est cette république idéale dont Rousseau a dit avec vérité:

« Voulez-vous prendre une idée de l'éducation
» publique, lisez la République de Platon. Ce
» n'est point un ouvrage de politique comme le
» pensent ceux qui ne jugent des livres que par

(1) Chap. VIII.
(2) Chap. IX.
(3) Chap. X.
(4) Ibid.

» leur titre : c'est le plus beau traité d'éducation » qu'on ait jamais fait (1). »

On parle beaucoup des chimères qui accompagnent ce grand système : qu'est-ce autre chose que l'exagération de cette austère vertu que Platon veut faire passer dans la politique ? Sur ce point, il a pour ainsi dire prévenu la critique :

« Sera-t-on moins bon peintre, demande Socrate » à son adversaire, si après avoir dessiné le plus » beau type d'homme, et tracé sur la toile un mo- » dèle parfait, on ne prouve pas qu'un homme sem- » blable puisse exister ? »

« Ce que nous avons dit sera-t-il moins vrai, » quand nous ne pourrions démontrer qu'il soit » possible de former un État sur le modèle qui a » été tracé (2) ? »

Il l'avoue lui-même, il n'ose espérer qu'on puisse jamais former un État composé de citoyens assez purs pour appliquer tout ce système :

« On niera que la chose soit possible, et fût-il bien » démontré qu'elle est possible, on niera qu'elle » soit bonne (3). »

Mais, ajoute-t-il, « souffre que je me donne » carrière, comme ces esprits oisifs qui ont cou- » tume de se repaître de leurs rêves, lorsqu'ils sont » livrés à eux-mêmes (4). »

Ces traces d'hésitation sont fréquentes dans les chapitres où Platon a poussé sa doctrine jusqu'aux

(1) J.-J. Rousseau, *Émile*, I. .
(2) Plat., p. 472, *a*, *b*, *c*, *d*.
(3) Ibid., p. 450, *c*, *d*, *e*.
(4) Ibid., p. 458, *a*, *b*.

conséquences les plus extrêmes. Si chères que lui fussent ses illusions, il ajournait plus d'une partie de ce vaste plan :

« Nous n'avons point voulu établir que ce modèle » pût être réalisé (1). »

Ce qu'il n'ajourne pas, c'est l'enseignement de ces grands principes qui portaient en eux le germe d'un ordre nouveau. Les sophistes faisaient appel aux passions égoïstes et servaient la corruption d'une société toute sensuelle ; le pouvoir politique était dans leurs mains ; ils avaient étouffé la voix de Socrate : Platon démasque ces faux politiques et leur arrache l'aveu de leur impuissance : citoyen d'une nation dégradée par l'idolâtrie, il parle du Dieu parfait, de l'âme immortelle, de la vanité des sociétés matérialistes, et la Grèce entend avec étonnement des vérités inconnues. Il était hardi de proclamer au sein de l'antiquité païenne qu'il ne peut exister de saine organisation sociale chez des hommes qui envisagent la mort comme le néant, de prétendre qu'il est insensé, « pour une créature immortelle, » d'avoir plus de souci de cette courte existence » que de l'éternité (2). »

Platon fait dire à Socrate dans le Gorgias :

« Il pourra se faire que je succombe : Veux-tu » savoir pourquoi je le pressens? Je crois m'appliquer, avec peu d'Athéniens, pour ne pas dire » seul, à la véritable science politique, et seul » aujourd'hui faire acte de citoyen. Aussi, moi

(1) Plat., p. 472, *d*, *e*.
(2) Ibid., p. 608, *d*, *e*.

» qui ne parle point pour plaire, moi qui, dans un » discours, cherche toujours le bien et jamais l'a» grément,... je n'aurai rien à dire devant les » juges; quelle que soit la sentence, je dois m'at» tendre à la subir.

» Et penses-tu, Socrate, qu'il soit beau pour un » citoyen d'être ainsi hors d'état de se sauvegarder » lui-même?

» Oui, Calliclès..., pourvu qu'il puisse se donner » à lui-même cette sauvegarde, que dans ses dis» cours, que dans ses actions, il n'y a rien d'injuste » ni envers la divinité, ni envers les hommes (1). »

Au milieu des troubles et des discordes qui agitaient les États de la Grèce, parmi tous ces flatteurs populaires qui enivraient la multitude du sentiment de sa toute-puissance, la notion du devoir s'était effacée : les citoyens semblaient avoir perdu le discernement du bien et du mal : Platon montre au-dessus des lois violées, des institutions chancelantes, la morale éternelle, toujours vivante et souveraine, plus puissante et plus forte que tous les destructeurs.

Nous aussi, dans ce temps de crise et d'orage, nous avons vu s'abaisser les vertus publiques, et se corrompre la conscience nationale. La démocratie n'a pu conquérir sa place sans troubler profondément l'ordre social ; et parmi tant de ruines, la morale seule est restée debout. C'est là qu'il faut nous rattacher, comme Platon le prescrit dans sa République ; c'est par là qu'il faut raffermir les

(1) Georgias, Plat., p. 522, *a*, *b*, *c*, *d*.

consciences, rassurer les esprits et relever les caractères. Si les institutions sont ébranlées, si les chefs sont irrésolus, les gouvernements énervés, fortifions les vertus individuelles.

Dans la longue lutte que les peuples modernes ont soutenue pour conquérir leurs *droits*, l'intelligence et le sentiment des *devoirs* se sont peut-être affaiblis : si la résistance de nos pères contre l'intolérance et le fanatisme nous a valu la liberté des consciences, elle a favorisé la séparation dangereuse de la politique et de la morale, elle a conduit les gouvernements et les peuples à exagérer la distinction de la loi qui dirige les consciences et de la loi qui régit les États. On ne s'est pas assez souvenu que les institutions reposent avant tout sur la valeur morale des citoyens, que le talent des hommes d'État est stérile sans le respect de la justice et du droit, enfin que les vertus privées sont le fondement des vertus publiques.

N'y-a-il point quelque enseignement pour nous-mêmes dans les leçons que le législateur de la République donne à ses frivoles concitoyens ?

Combattre le matérialisme sous toutes ses formes, subordonner les intérêts aux principes, parler moins au citoyen de ses droits que de ses devoirs, réaliser, enfin, l'étroite et légitime union de la politique et de la morale, n'est-ce pas le but même de la République : véritable traité d'éducation politique et de philosophie sociale, qui fonde l'État sur les lois de la vertu la plus pure et de la plus stricte équité, assigne pour fin à la société, comme à l'individu, l'immortalité de l'âme et la

vie future, proclame la justice indépendante des accidents passagers, et le droit supérieur à la volonté de l'homme.

Les erreurs mêmes de Platon portent ce caractère de grandeur morale, et c'est là ce qui distingue profondément les utopies de la République de toutes celles qu'on serait tenté d'y assimiler.

Sans doute, on ne propose jamais de telles chimères sans péril pour la société. Celui qui rêve des perfections idéales hors de la condition de l'homme dégoûte les âmes faibles et enthousiastes des devoirs sérieux de la vie réelle, et leur prépare d'amères déceptions. Mais quelle différence entre le réformateur pacifique qui attend tout du progrès des intelligences, et les novateurs téméraires qui veulent devancer l'heure et faire violence au temps, au risque d'ébranler, par d'imprudentes tentatives, toutes les bases de l'ordre social.

Platon dédaignant la force qu'il croit impuissante, fait appel à la philosophie, aux convictions, aux lumières; il garde, même en s'égarant, toute la sérénité de la science. Tourmenté du besoin de la perfection, il s'attriste à la vue des souffrances humaines, il ressent une amère indignation contre l'injustice, un enthousiasme ardent pour la vérité; mais malgré sa foi dans le bien et dans la raison, malgré son mépris pour les États corrompus de la Grèce, « où les simples matelots se » disputent le gouvernail et prétendent être pi- » lotes (1), » trop sensé pour croire qu'on puisse

(1) Plat., p. 488, *b*, *c*.

détruire en un jour les misères du genre humain, il attend tout de l'avenir, du progrès des siècles. Craignant que le plan nouveau qu'il propose ne trouve « dans la génération, l'éducation et » les habitudes actuelles (1) » d'invincibles obstables, il le réserve pour les âges futurs.

Ce n'est pas ainsi que procèdent nos modernes réformateurs. Tous sont venus avec la pensée de détruire brusquement les institutions consacrées par le temps et l'expérience, avec la prétention d'appliquer leurs systèmes de toutes pièces.

Cette erreur uniformément reproduite dans toutes les utopies contemporaines, ne tient pas seulement à des causes accidentelles: que l'on observe de près ce désir avide d'applications et de jouissances immédiates, ce besoin de réformations soudaines, cette précipitation d'agir, enfin cet amour du présent, qui semble renoncer à l'espérance et se défier de la Providence divine, on y reconnaîtra l'un des caractères qui accompagnent les doctrines matérialistes, de même que la résignation et la foi dans l'avenir sont des traits distinctifs du spiritualisme.

Tout réformateur qui prétend opérer soudain de vastes changements dans l'État, se réduit à des réformes matérielles, car, si l'on peut changer, déplacer brusquement les choses, on ne saurait transformer d'un seul coup les esprits et les cœurs des hommes. Pour renouveler des idées et des sentiments enracinés par l'éducation, les mœurs,

(1) Plat., p. 499 et sqq.

l'habitude, il faut de nouvelles générations.

Les novateurs de notre temps, ceux qui se nomment *socialistes*, n'ont pas impunément violé ce principe. Trop impatients d'atteindre le but, ils ont insensiblement dévié de la route; et malgré les convictions, le talent des principaux chefs d'école et de leurs adeptes, nous les avons vus, sous l'empire d'influences peut-être irrésistibles, aboutir au matérialisme.

C'était le moment où l'industrie, longtemps comprimée, prenait son essor; la première impulsion, trop rapide peut-être, avait entraîné le siècle, qui, faisant au culte des intérêts une trop large place, tendait à élever sur les ruines de la noblesse l'aristocratie des fortunes. Tout favorisait ce mouvement énergique vers les préoccupations égoïstes : le récent et douloureux souvenir des sacrifices de l'empire, car après de telles secousses on avait besoin de repos, et on était avide de bien-être; l'épuisement de la fortune publique, car pour combler les vides du trésor, il fallait relever les fortunes privées; le progrès inouï des sciences physiques, car on était impatient de mettre en œuvre et d'exploiter les découvertes récentes; les traditions d'une philosophie sensualiste, qui, exagérant le principe de sa méthode, s'était bornée à l'observation extérieure de l'homme, et méconnaissait ce qu'il y a de plus grand dans notre nature; enfin l'indifférence en matière de religion, car le siècle de Voltaire, en s'affranchissant de la longue contrainte d'une religion trop austère, avait ébranlé les croyances.

Le socialisme suivit la pente du siècle. Il avait parlé de sainteté, de vertu, de régénération des âmes : il annonçait pompeusement, sous le nom de doctrines *humanitaires*, des réformes intellectuelles et morales. Matérialiste par ses origines, par son but et par son principe, il n'aboutit qu'à des plans de réforme industrielle, d'organisation commerciale, d'éducation professionnelle ; et l'économie politique, la science des intérêts, ne tarda pas à prévaloir sur les sciences qui ont pour objet le problème de la destinée humaine, les devoirs, les droits de l'homme, les lois inflexibles de la morale, enfin l'éducation des âmes sans laquelle l'éducation professionnelle n'est rien.

Le matérialisme est au fond de toutes ces formules spécieuses :

« A chacun suivant sa capacité.

» Obéir à l'attraction passionnelle.

» Travailler selon ses forces, consommer selon » ses besoins. »

Prendre pour règle des actions les aptitudes, les besoins, les penchants, qui varient selon les personnes, les âges, les circonstances, c'est abandonner tout au caprice de l'individu, seul maître alors de constater ses besoins, de juger ses aptitudes, de peser ses forces ; c'est proclamer la légitimité absolue des instincts, des désirs, qui, si vous leur permettez d'être insatiables, échappent à la responsabilité de la conscience ; c'est porter atteinte à la dignité de l'homme, en lui créant une vie mécanique où sa liberté est sacrifiée à l'appât du salaire, et la loi du devoir asservie à l'appétit

du bien-être. Il semble, en un mot, que la distinction du corps et de l'âme, marquée en traits ineffaçables dans la République de Platon, ait été supprimée par les réformateurs de ce siècle comme un obstacle à l'organisation sociale, car ils mesurent la destinée de l'être moral à la somme de ses jouissances; ils affirment que le bonheur sera fixé sur la terre, et la destinée du genre humain accomplie, « *quand tous jouiront également de tout.* »

Derrière cette apparente philanthropie se cache un véritable mépris de l'humanité, une profonde ignorance des lois éternelles qui la régissent. Ce n'est point en changeant le prix des denrées, en modifiant le salaire et la durée du travail, qu'on réforme la société. Les institutions matérielles sont peu de chose si les institutions morales n'en déterminent l'esprit et la valeur. La fraternité ne se règle pas par des décrets, car les réformes dans les choses demeurent stériles si elles ne correspondent à des révolutions dans les idées et dans les mœurs : celles-ci sont le fruit de l'éducation et non de la violence et de la dictature.

Platon n'a pas assez de dédain pour ceux qui bornent la science politique à des réformes matérielles : « Ce sont les gens les plus divertissants du monde avec leurs règlements qu'ils modifient sans cesse (1). » Il les compare au malade, qui, « ne voulant point par intempérance renoncer à un train de vie qui altère sa santé (2), » multiplie

(1) Plat., p. 426, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*.
(2) Ibid.

cependant les potions, les remèdes, se flatte de recouvrer la santé, et ne comprend pas que tous les remèdes sont impuissants, « s'il ne cesse de » boire et de manger avec excès, de vivre dans le » libertinage et la fainéantise (1). »

L'État qui en est réduit à ces misérables expédients est digne de pitié; quant à ceux « qui se » chargent avec empressement de gouverner de » pareils États (2), » on ne peut qu'admirer leur courage et « leur complaisance. » Il faut même les excuser, dit Platon, « si, trompés par la multitude, » ils s'imaginent être de grands politiques à cause » des applaudissements qu'on leur donne. Un » homme qui ne sait pas mesurer peut-il s'em» pêcher de croire qu'il est haut de quatre coudées » lorsqu'il l'entend dire à beaucoup de gens (3)? »

Ce n'est pas que Platon méconnaisse la grandeur des gouvernements qu'il censure, l'éclat passager dont ils ont brillé dans la guerre ou dans les arts de la paix, l'habileté, le dévouement des hommes d'État qui ont prolongé l'existence et ennobli les destinées de leur patrie. On a déjà vu l'austère législateur de la République, en proscrivant les dangereuses fictions de la poésie, rendre hommage au divin poëte qu'il renvoie chargé de fleurs et de couronnes (4). Platon honore la vertu, respecte le génie, admire la gloire; mais le prestige des plus beaux noms, le génie, la gloire,

(1) Plat, p. 425, *d*, *e*.
(2) Ibid., p. 427, *a*, *b*.
(3) Ibid., p. 427, *a*, *b*.
(4) Ibid., p. 398, *a*, *b*, *e*.

la vertu même ne sauraient dissimuler à ses yeux le vice commun qui a ruiné les nations les plus florissantes.

Déguisé dans l'histoire sous mille aspects divers, ce vice s'est dérobé à la sagacité des politiques, et a trompé l'habileté de ceux qui s'arrêtent aux accidents, sans remonter jusqu'aux principes des choses. Platon s'efforce dans la République de dissiper cet aveuglement, de troubler cette imprudente sécurité. Il fait connaître à des signes certains, il marque d'un trait lumineux l'écueil qui a mis en défaut les plus clairvoyants; et sur les ruines de tant de grands empires, qui n'ont pu se sauver à force d'expédients et d'artifices, il fonde la vraie philosophie de la politique, la science des gouvernements et des sociétés.

L'ordre social n'est point l'œuvre du hasard: il emprunte sa légitimité d'un principe supérieur, et c'est ce principe qui a échappé aux plus grands esprits : comment leur pensée n'eût-elle pas été obscurcie ? En vain ils se flattaient de conduire les destinées des États par conseil et par prévoyance. Là où il n'y a pas de règle certaine, que devient le discernement du bien et du mal ? qu'appelle t-on sagesse et prudence, ordre et désordre? Chaque nation peut adorer ses caprices, ses passions, ses erreurs sous le nom de lois, et les citoyens qui voient déplacer sans cesse la borne du droit, perdent le sentiment du devoir et le respect de l'autorité. Platon montre comment ont péri, parce qu'ils ont méconnu cette unique loi, tous ces peuples qui étonnaient l'univers,

et dont le nom seul a survécu dans l'histoire.

Pourquoi chercher dans des causes extérieures le secret de la décadence des empires? Les accidents imprévus qui semblent déterminer la chute d'un peuple ne font que hâter ou consommer la ruine commencée; tout gouvernement qui tombe, tombe de lui-même pour avoir violé la règle suprême de l'ordre social :

Soit qu'*il ait manqué de principes* et pris pour règle ses caprices; car tout pouvoir est précaire s'il ne reconnaît une justice souveraine dont il autorise ses prescriptions.

Soit qu'*il ait violé son principe;* car que sert de proclamer dans l'État une vérité qui reste stérile si elle n'est pratiquée dans toutes ses conséquences ?

Soit qu'*il ait été fondé sur un principe défectueux;* car c'est en vain qu'un dogme est réalisé dans les institutions, s'il ne rend l'ordre social nécessaire, obligatoire, indissoluble pour tous.

L'introduction de la République nous montre les conséquences fatales d'une doctrine qui proclame la souveraineté de la force et la tyrannie arbitraire du plus puissant, c'est-à-dire la négation de tout principe. C'est le tableau d'une société qui ne relève que du caprice, du hasard, de la force aveugle et brutale, nie la vérité, la justice, ne respecte que le succès. Point de principe qui autorise les institutions sociales : au lieu d'être appuyé sur la base inébranlable du droit, le gouvernement repose sur des faits, sur des accidents, l'usurpation, la conquête, l'adresse ou la force:

raison d'être incertaine ou fragile. Dans cette société sceptique qui prend pour devise l'athéisme des lois, l'action de l'État sur le citoyen tend à s'énerver ou à devenir tyrannique. Si la loi ne se fait oppressive, elle est impuissante, car ses décrets manquent d'autorité : nul ne les juge obligatoires dans sa conscience. Les actes du gouvernement sont donc arbitraires, et son existence est tôt ou tard compromise, car l'éducation de la jeunesse lui échappe. L'enfant suit les exemples dont il se voit entouré : tout l'invite à satisfaire ses fantaisies. Qu'il travaille à devenir le plus fort, c'est là toute sa destinée. Comment donner le nom de gouvernement à cet état permanent de désordre? Les citoyens se considèrent tous comme ennemis, faute d'un principe qui leur révèle une origine commune et un but commun; nul ne respecte la personne de son semblable, et le faible se venge sur le plus faible de la tyrannie du plus fort (1).

Mais l'athéisme ne corrompt pas seulement les sociétés où il règne sans partage; il altère insensiblement ces États, en apparence ennemis du matérialisme, qui prononcent le nom de Dieu sans reconnaître que Dieu est le soutien de l'ordre social, ou du moins sans faire passer ce dogme dans les lois qui régissent la société. C'est peu de proclamer dans l'État une idée abstraite qui ne parle qu'à la raison : il faut que cette idée devienne une croyance, une règle d'action. Si Dieu

(1) Platon, dans le Gorgias (*Disc. de Calliclès*), expose admirablement cette doctrine; Thucydide la met en action (*au livre V de son histoire*) dans l'éloquent dialogue des Méliens avec les Athéniens.

est le principe que nous cherchons, il faut que tous les décrets du gouvernement, toutes les institutions de l'État, tous les actes de la nation réalisent l'idée de Dieu. Or on ne peut atteindre ce but si l'on ne parvient à démontrer que la croyance en Dieu est le seul fondement légitime de la société humaine: règle infaillible qu'il faut imprimer dans toutes les consciences, vérité féconde dont le développement est pour ainsi dire toute la République de Platon.

Le législateur de la République s'avance par degrés vers le but qu'il poursuit; mais cette habile gradation, qu'est-ce autre chose qu'une savante et profonde analyse de l'idée de Dieu considéré comme principe social? Partir des éléments les plus simples de la société humaine, et faire voir qu'ils sont impuissants par leur vertu propre à remplir la mission qui leur est assignée, qu'ils ont besoin de recourir à quelque élément supérieur; prouver que cet élément nouveau dépend à son tour d'un terme encore plus élevé; et qu'il faut ainsi remonter toujours, jusqu'à ce que la pensée atteigne l'Être Suprême, n'est-ce pas forcer la raison humaine de reconnaître que toute perfection de la société doit être rapportée par l'homme à son Créateur? N'est-ce pas montrer Dieu lui-même descendant en quelque sorte jusqu'au plus bas degré de l'échelle sociale, pour communiquer à tous les éléments de l'État, aux plus élevés comme aux plus infimes, la perfection relative qui leur est nécessaire, et qu'ils ne sauraient trouver hors de lui.

La méthode que suit Platon dans l'exposition de sa doctrine, représente ce mouvement de la pensée humaine, qui, portée par un progrès constant, s'élève vers Dieu. Platon ne commence point par énoncer le dogme essentiel de la science sociale : il montre peu à peu comment tout, dans l'État, appelle *cette idée des idées* au-dessus de laquelle rien ne se peut concevoir. Il suppose d'abord un État naissant où l'on trouve à peine de quoi pourvoir au bien-être des citoyens. La seule nécessité de satisfaire les besoins matériels exige une répartition régulière des professions sociales ; les rapports d'échange, les transactions s'établissent. Chaque citoyen étant tenu de bien remplir les fonctions qui lui sont échues, il devient indispensable de préparer les enfants à la profession qu'ils devront exercer un jour : dès lors l'ordre social suppose l'éducation, d'où dépend toute sa perfection. L'éducation suppose une règle qui détermine la distinction du bien et du mal, et doit être conforme à la justice et au droit ; l'État ne peut donc se maintenir que par la justice. Enfin la justice elle-même est fondée sur l'existence de Dieu.

En effet, la justice est une vertu générale et complexe, qui se décompose en vertus particulières, vertus civiles et politiques, vertus domestiques, vertus individuelles : — considérez toutes ces vertus qui expriment l'idée du juste : il n'en est pas une qui soit possible, sans la conviction que Dieu est le principe et la fin de l'homme.

La chasteté est la résistance de l'homme à l'empire des sens : le désintéressement est le sacrifice

de son intérêt à celui des autres. Si vous isolez sa raison de l'idée d'une cause parfaite qui l'appelle à des destinées plus hautes et doit lui servir de modèle, pourquoi vaincrait-il ses désirs? pourquoi s'abstiendrait-il de jouir des biens de ce monde?

La bonne foi est la fidélité de l'homme à la parole donnée. D'où vient que l'on fuit le parjure aux dépens de l'intérêt même? Sur quel fondement repose l'amour de la vérité? Sur la conformité de la raison humaine avec la raison divine, sur l'idée de Dieu, c'est-à-dire de l'Être qui ne trompe jamais et que l'on ne saurait tromper.

La probité est le respect du droit d'autrui : la charité est le soulagement volontaire des souffrances des autres hommes : la fraternité est l'amour de nos semblables. Comment la personnalité d'autrui sera-t-elle sacrée pour nous, comment verrons-nous des frères dans les autres hommes, si l'idée de Dieu ne nous révèle une origine commune, un père commun pour tous les humains?

Le patriotisme est le dévouement du citoyen au bien public, soit qu'il défende, au péril de ses jours, le pays menacé par d'injustes attaques, soit qu'il se consacre à la défense de l'ordre et de la liberté. Porter atteinte à la liberté politique, c'est offenser Dieu, qui n'a pas en vain créé l'homme libre et responsable de ses actes. Troubler l'ordre intérieur d'un pays, c'est violer, pour satisfaire notre égoïsme, le droit que nos concitoyens tiennent de Dieu, car il ne nous est pas permis

de mettre obstacle au développement légitime de nos semblables. Menacer la sécurité d'une nation, c'est mettre en péril l'ordre et la liberté; c'est briser violemment une association volontaire d'hommes libres, unis pour accomplir en commun leur destinée. L'amour de la patrie, la vertu civique naît de cette conviction commune à tous les hommes que la société est pour eux l'unique moyen de remplir les devoirs que leur prescrit la volonté divine, et de réaliser leur croyance en Dieu; tous veulent concourir au bien de l'Etat qui répand ses bienfaits sur chacun de ses enfants.

Ainsi, toutes les vertus nécessaires au citoyen dérivent de l'idée de Dieu; l'homme s'efforce de devenir meilleur, de perfectionner sa nature, parce qu'il a le sentiment de la perfection : non d'une perfection abstraite et imaginaire, mais d'une perfection réelle et vivante dont Dieu est le type : au-dessus de lui, la nature ne peut fournir, ni l'imagination concevoir une justice plus infaillible, une sagesse plus parfaite, une félicité plus pure, une puissance plus redoutable. Dans cette doctrine où la raison connaît Dieu parce qu'elle émane de lui, le *parfait* n'est plus une idée stérile pour l'homme, mais une véritable règle d'action : il apparaît à la fois comme Créateur et comme Cause finale, comme principe et comme fin. L'Être Suprême ne possède pas seulement les perfections qu'il a communiquées à la créature, mais encore celles qui lui manquent : il est donc le but idéal que nous devons poursuivre sans cesse, le modèle que nous devons imiter, autant que le

permettra la faiblesse humaine. En ce seul point (ὁμοίωσις θεῷ, *ressemblance à Dieu*), Platon fait consister toute la morale et toute la politique, la justice sociale et la justice privée; c'est en ce sens qu'il demande que la société soit tout à la fois l'image de la nature divine et de la nature individuelle; c'est-à-dire, que l'idée de Dieu joue le même rôle, occupe le même rang dans l'État que dans les individus dont il est formé, que la politique dépende des mœurs qui ont pour principe régulateur l'idée de Dieu. Alors les citoyens auront de la vertu; la foi de l'homme en sa liberté ne dégénérera pas en licence, car elle sera réglée par sa foi en Dieu; les institutions humaines seront revêtues de ce caractère de justice, de pureté, de grandeur qui les rend inviolables; la Constitution sera respectée, non-seulement dans la lettre, mais dans l'esprit de la loi. Les citoyens n'éluderont pas les décrets du souverain, car ils y verront l'image de la sagesse divine; et le gouvernement, placé sous la main de Dieu, ne fera point de sa puissance l'instrument des passions politiques, mais le symbole de la justice absolue.

Non-seulement ce dogme national oppose une barrière invincible aux déréglements de la liberté humaine; il fonde l'unité sociale sur une base inébranlable : unité naturelle et volontaire, puisqu'en vertu de cette croyance, tous les citoyens poursuivent le même but, comme ils sont issus d'une origine commune. Quand le principe divin aura imprimé sa stabilité dans les lois et le carac-

tère d'une nation, l'ordre social ne sera plus une convention douteuse dont les hommes puissent se délier, mais un pacte solennel avec l'Être Suprême, vengeur de toute contravention à la loi.

Qu'on ne dise pas que ces théories sont impraticables : elles ont été réalisées dans l'histoire et justifiées par un éclatant succès. Moïse a donné l'exemple unique d'une législation fondée tout entière sur l'idée de Dieu ; et par la seule vertu de ce principe qui dominait en Israël les lois civiles, politiques ou criminelles, les relations de cité, de famille, l'éducation, le culte, les croyances, le peuple juif a donné au monde le spectacle inouï d'une petite et faible nation, plus vivace que tous les grands empires qui s'étaient flattés de l'abattre ; suivant avec persévérance, en dépit de tous les orages, sa merveilleuse destinée; voyant tomber autour d'elle Babylone, Ninive, l'Égypte, la Perse, la Grèce, la Macédoine; invincible dans sa faiblesse, parce qu'elle était inflexible dans sa foi.

Quelques lignes écrites sur le mont Sinaï, voilà le secret de cette durée sans bornes et de cette grandeur mystérieuse; mais que ces lignes étaient fécondes! Un Dieu vivant qui crée l'homme à sa ressemblance; un peuple élu parmi ceux qui se sont souvenus de cette origine; ce peuple tiré par Dieu de sa servitude, conduit par Dieu dans la terre promise, consacré au culte de Dieu qui lui dicte sa loi : c'est là toute l'histoire d'Israël dont Moïse a fait le préambule de sa constitution; c'est là toute la législation de Moïse.

Tous les peuples descendent de l'Éternel comme

fils d'Adam ; mais seul le peuple juif a gardé la tradition du vrai Dieu qui l'a lié à lui par un contrat solennel, par une indissoluble alliance. Toute loi émane donc de Dieu : toute action conforme à sa volonté est bonne, toute action qui s'en écarte est mauvaise.

En politique, les citoyens ne relèvent que de Dieu, trouvant ainsi dans la religion même la règle et la garantie de leur liberté. Jehovah est le roi des Juifs : le chef politique n'est que le ministre de la loi. Ce n'est donc plus un homme qui commande, c'est la vérité, c'est la loi, c'est Dieu même.

Toute loi civile exprime l'égalité des citoyens devant Dieu et le droit suprême de Dieu sur les citoyens :

Lois sur les personnes : Dieu est le seul maître des Juifs ; il les a tirés de la terre d'Égypte.

Lois sur les choses : Dieu dispose de toutes les richesses ; il a donné aux Hébreux la terre promise, la terre lui appartient.

Lois de purification et d'hygiène : « Soyez saints, parce que moi, votre Seigneur, je suis le Dieu de sainteté. »

Le même dogme qui établit et maintient l'ordre social, dicte des règles infaillibles pour la conduite de la vie privée : un seul Dieu, un seul culte, un seul gouvernement, une seule loi. Cette loi, fondement de l'unité politique : le sacerdoce, sa seule sauvegarde : l'arche sainte, symbole de l'alliance avec Dieu, signe visible de la loi, gage de l'unité nationale.

Voilà la société que rêve Platon : cette chimère de la République, la voilà réalisée sur la terre, mise en action, pratiquée par tout un peuple qui en emprunte une force miraculeuse et une stabilité inouïe.

Mais l'œuvre de Moïse est fondée sur un contrat purement accidentel et verbal, et par cela même réservée à un peuple élu, à une nation privilégiée qui se sépare du reste des nations. L'œuvre de Platon repose sur un rapport naturel entre Dieu et l'homme, sur la conformité de la raison humaine avec la raison divine. Ce n'est plus une doctrine étroite, exclusive, c'est un dogme universel qui convient à tous les États ; c'est une règle absolue qui doit être adoptée par toutes les nations; c'est le modèle de toute société humaine.

Non-seulement Platon a prouvé théoriquement la nécessité de fonder l'ordre social sur la notion d'un Dieu parfait. Il confirme par des exemples les règles qu'il a tirées de la nature de l'homme. Après avoir démontré que Dieu doit être le soutien de la société, il fait voir que tous les États qui ont violé cette loi ont péri misérablement. Il trace le tableau des révolutions des empires, et ramène à cette cause suprême toutes les causes particulières qui semblent avoir déterminé leur décadence. Il s'étonne de la vanité des moyens qu'ils ont employés pour se soutenir : la ruse, la force, les règlements, les décrets sont impuissants pour donner de la durée aux institutions humaines. Sans Dieu, l'éducation n'a plus de but dans l'État, car elle doit se proposer le perfectionnement de l'homme ;

la loi n'a plus de sens, car elle emprunte sa force de la loi divine qui est écrite dans les consciences; la pénalité n'est plus efficace, car le repentir du coupable en est la condition nécessaire; le châtiment qu'inflige le juge est sans action sur l'homme s'il en conteste la justice, et ne ressent aucun remords d'avoir violé l'ordre éternel. Sans Dieu, l'association politique n'a plus le triple caractère qui en assure la stabilité : elle n'est plus *nécessaire* au point de vue métaphysique, car les citoyens n'y reconnaissent plus un élément naturel de l'ordre universel des choses; elle n'est plus *obligatoire* au point de vue moral, car les citoyens qui ne croient pas à un même Dieu, à une origine commune, à une commune destinée, ne se considèrent plus comme liés par des devoirs envers leurs semblables; elle n'est plus *indissoluble* en fait : si chacun suit isolément sa destinée, le hasard seul maintient la société; le jour où l'individu trouvera son intérêt à s'en affranchir, il rompra les relations sociales pour vivre à sa guise. En un mot, les hommes ne verront plus dans les atteintes portées à l'ordre social, une *contradiction* qui choque leur raison, *une faute* qui révolte leur conscience, une *impossibilité* contre laquelle doivent échouer leurs efforts. Ils poursuivront je ne sais quel fantôme de justice, au lieu de la justice éternelle qui réside dans une nature supérieure, étrangère aux vicissitudes, aux misères, aux hésitations de la nature humaine. Ils méconnaîtront la vraie sanction de la politique, la vie future, où doit se réaliser ce que l'homme

cherche sur la terre, l'identité du bonheur et de la vertu.

Ces grandes vérités frappèrent un moment nos législateurs de la Convention. Ils s'aperçurent, mais trop tard, que leur œuvre manquait de base, parce que la philosophie du siècle avait ébranlé toutes les croyances. Un rapport fut prononcé qui contenait les paroles suivantes :

« Toute institution, toute doctrine qui console » et qui élève les âmes, doit être accueillie; rejetez » toutes celles qui tendent à les dégrader et à les » corrompre... Qui donc t'a donné la mission » d'annoncer au peuple que la divinité n'existe » pas, ô toi qui te passionnes pour cette aride » doctrine, et qui ne te passionnas jamais pour la » patrie? Quel avantage trouves-tu à persuader à » l'homme qu'une force aveugle préside à ses des- » tinées et frappe au hasard le crime et la vertu, » que son âme n'est qu'un souffle léger qui s'é- » teint aux portes du tombeau ?

» L'idée de son néant lui inspirera-t-elle des senti- » ments plus purs et plus élevés que celle de son » immortalité? Lui inspirera-t-elle plus de respect » pour ses semblables et pour lui-même, plus de » dévouement à la patrie, plus d'audace à braver » la tyrannie, plus de mépris pour la mort ou » pour la volupté?...... L'idée de l'Être suprême » et de l'immortalité de l'âme est un rappel conti- » nuel à la justice, elle est donc sociale et républi- » caine. »

Que servent les paroles quand elles sont démenties par les actes? Le matérialisme était alors passé

dans les mœurs et dans les croyances. Ce discours, qui fut accueilli par des applaudissements unanimes, honore les intentions de l'orateur et de l'assemblée, mais il contient en même temps l'aveu de leur impuissance et de leur secret découragement; sans de cruels souvenirs, on serait tenté de sourire en lisant les bizarres conclusions du rapport, l'étrange et vaine motion qui le termine:

« *Nous croyons*, dit l'orateur, *concourir à ce but en vous proposant le décret suivant :*

« Article premier.

» *Le peuple français reconnaît l'existence de l'Être suprême et l'immortalité de l'âme.* »

Quel siècle que celui où le législateur invoque, pour relever la morale, la dictature d'un comité de salut public! Comment la foi relèverait-elle de la puissance? Les convictions vivent de liberté ; la force s'arrête au seuil des consciences, et la vérité même froisse les hommes, si elle leur est imposée. Faire pénétrer la sagesse dans les esprits par la violence, c'est la rendre suspecte. Au lieu de décréter les croyances, il faut les rendre populaires sous le patronage de la science; il faut les faire accepter librement, par la voie de l'éducation; il faut démontrer qu'elles sont vraies et légitimes, conformes aux besoins de tous, dignes de la raison publique, en harmonie avec les devoirs, les droits et la dignité de l'homme.

Telle fut l'œuvre de Platon dans la Grèce : tel est le but qu'il a poursuivi dans sa République : dé-

montrer par l'étude de la nature humaine que la croyance en Dieu sert de fondement au droit politique aussi bien qu'à la morale privée : combattre au nom de la raison, de la philosophie, de la science, le matérialisme des sociétés antiques.

FIN.

PARIS. — IMPRIMÉ PAR E. THUNOT ET Cᵉ,
Rue Racine, 26, près de l'Odéon.





